
VET TES TAMEN
NOV TAM TVM
Dei
Sub Numine
Viget


Digitized by Google

ЗАПИСКИ

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАГО ФАКУЛЬТЕТА

ИМПЕРАТОРСКАГО

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

ЧАСТЬ LXXX-я.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Безобразова и К°. Вас. Остр., Больш. пр., 61.
1906.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНІЯ

И

ФОРМЫ ПОЗНАНІЯ.

ЗАПИСКИ

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКАГО ФАКУЛЬТЕТА

ИМПЕРАТОРСКАГО

С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

ЧАСТЬ LXXX.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Безобразова и К°. Вас. Остр., Больш. пр., 61.
1906.

И. Лапшинъ.

ЗАКОНЫ МЫШЛЕНІЯ
И
ФОРМЫ ПОЗНАНІЯ.

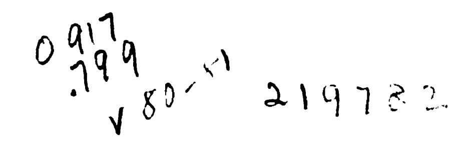
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Безобразова и К°. Вас. Остр., Больш. пр., 61.
1906.

Напечатано по опредѣленію Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго С.-Петербургскаго Университета.

Деканъ Ѳ. Браунъ.

14-го сентября 1906 г.

Оглавленіе.



Предисловіе.

Выпуская въ свѣтъ изслѣдованіе: «Законы мышленія и формы познанія», считаю пріятнымъ долгомъ выразить глубокую признательность моему учителю Александру Ивановичу Введенскому. По его предложенію я былъ оставленъ при Университетѣ въ 1893-мъ году и много лѣтъ пользовался его цѣнными указаніями и совѣтами въ моихъ занятіяхъ философіей. Онъ же дважды ходатайствовалъ передъ Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія о командировкѣ меня заграницу въ 1897 году. Когда Министерство отклонило мою командировку, о ней позаботился Историко - Филологическій Факультетъ, командировавшій меня по предложенію моего учителя на годъ заграницу (1898 — 1899). Кромѣ того, я неразъ пользовался кратковременными командировками отъ Факультета заграницу. Наконецъ, настоящее изслѣдованіе напечатано на счетъ Факультета въ его Запискахъ. За эту моральную и матеріальную поддержку со стороны Историко-Филологическаго Факультета я выражаю здѣсь ему глубокую признательность.

Моимъ друзьямъ — Владиміру Ивановичу Бѣльскому и Александру Евгеніевичу Прѣснякову, прочитавшимъ мой трудъ въ корректурѣ, я обязанъ многими вѣрными замѣчаніями, которыми я не преминулъ воспользоваться.

Два печатаемыя здѣсь приложенія къ изслѣдованію: «Законы мышленія и формы познанія» были читаны мною въ видѣ докладовъ въ Философскомъ Обществѣ при СПБ. Уни-

верситетѣ. Всѣ возраженія, которыя были мнѣ тогда сдѣланы, приняты мною во вниманіе, и я приношу здѣсь искреннюю благодарность моимъ оппонентамъ: Н. Г. Дебольскому, П. Н. Нижегородцеву, В. М. Каринскому, Л. Е. Оболенскому, П. И. Вознесенскому, А. Ѳ. Лазурскому, Н. О. Лосскому, Б. М. Меліоранскому, К. Ф. Жакову и С. А. Адріанову. Одного изъ нихъ — М. М. Филиппова — увы! уже нѣтъ въ живыхъ. В. И. Вихоревой я обязанъ составленіемъ указателя именъ.

Очень прошу читателя исправить опечатки, указанныя въ концѣ книги. Кромѣ того, отмѣчаю здѣсь два досадныхъ пропуска во второмъ приложеніи.

На стр. 41-й пропущенъ примѣръ изъ Мицкевича: «Видѣніе» *). (Въ примѣчаніяхъ Мицкевичъ добавляетъ, что стихи эти были записаны, какъ пришли въ голову, безъ размышленій и передѣлокъ):

. . . .
И я разлился въ первомъ единственномъ проблескѣ
Надъ картиной всей природы:
Я бросилъ въ каждую точку свои лучи,
А въ самомъ себѣ, точно въ очагѣ,
Я чувствовалъ сразу весь міръ.
Я сдѣлался осью безконечнаго круга,
Самъ неподвижный я чувствовалъ его движеніе;
Я былъ среди первобытныхъ стихій стихіей.
На мѣстѣ, откуда рождаются духи,
Двигающіе міръ, сами неподвижные,
Тѣ лучи, что изъ солнечныхъ нѣдръ
Льютъ потоки свѣта и жара,
А солнце въ серединѣ стоитъ незрячее.
И вмѣстѣ съ тѣмъ я былъ на окружности круга,
Которая вѣчно расширяется безъ конца
И никогда не сможетъ обнять Бога.

Къ стр. 67-й. Гуго Шнейдеръ, кажется, первый указалъ на аналогію между приводимымъ изреченіемъ Канта и слѣ-

*) Его указала мнѣ г-жа О. Недзвѣдская.



дующимъ мѣстомъ изъ Сенеки, которое показываетъ, что «универсальный аффектъ» былъ нечуждъ и стоицизму: *Ad Helvium Matrem de Consolatione.* Cap. VIII: «Adversus ipsam commutationem locorum detractis ceteris incommodis, quae exilio adhaerent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod quocumque venimus, *eadem rerum natura* utendum est. M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exilium euntibus *virtutes suas* secum ferre. Haec etiamsi quis singula parum iudicat efficacia ad consolandum exulem utraque in unum collata fatebitur plurimum posse, quantulum enim est quod perdidimus? duo quae pulcherrima sunt quocumque nos moverimus sequentur: *natura communis et propria virtus*... Quicquid optimum homini est, id extra humanam potentiam iacet, nec dari, nec eripi potest, *mundus hic* quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, animus contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissima propria nobis et perpetua et tamdiu nobiscum mansura sunt, quamdiu ipsi manebimus... Proinde dum oculi mei ab illo spectaculo, *cuius insatiabiles sunt*, non abducantur, dum mihi solem lunamque intueri liceat, dum ceteris *inhaerere sideribus*, dum ortus eorum occasusque et intervalla et causas investigare velocius meandi vel tardius, spectare tot per noctem *stellas* micantes et alias inmobiles, alias non in magnum spatium exeuntes sed intra suum se circumagentes vestigium, quasdam subito erumpentes, quasdam igne fuso praestringentes aciem, quas decidant, vel longo tractu cum luce multa praetervolantes, dum cum his sim et *coelestibus*, qua homini fas est, *inmiscear* dum animum ad cognatarum rerum conspectum tendentem in sublimi semper habeam: quantum refert mea, quid calcem?» См. объ этомъ замѣтку Файингера: «Ein berühmtes Kantwort bei Seneca?» Kantstudien, 1898, S. 491. См. также статью проф. Ѳ. Ф. Зѣлинскаго: «Умершая Наука», Вѣстн. Европы. 1901.

Въ виду сложности задачи, которую я поставилъ себѣ въ этомъ изслѣдованіи, я долженъ былъ исключить изъ

него разсмотрѣніе нѣкоторыхъ вопросовъ, которые будутъ изслѣдованы мною въ самомъ близкомъ будущемъ въ рядѣ философскихъ очерковъ. Сюда относятся вопросы: о «теоріи познанія безъ предпосылокъ» (voraussetzungslose Erkenntnisstheorie), о нормативномъ характерѣ законовъ мышленія, о «патэмпиризмѣ», о причинной и функціональной зависимости, объ селекціонномъ ученіи въ его отношеніи къ теоріи познанія, объ гносеологическихъ предпосылкахъ зоопсихологіи, о категоріяхъ модальности, объ соотношеніи между апріорными и апостеріорными началами естествознанія и нѣкоторые другіе. Кромѣ того, я выдѣлилъ въ особое изслѣдованіе проблему «множественности сознаній» или «чужого Я». Это послѣднее изслѣдованіе я предполагаю закончить къ веснѣ 1907 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Значеніе законовъ мышленія въ философской полемикѣ. Спенсеръ. Авенаріусъ. Гартманнъ. Кантъ. Логическая и гносеологическая необходимость. Перенесеніе законовъ мышленія на вещи въ себѣ. Дельбёфъ. Гамильтонъ. Ибервегъ. Критика взглядовъ Ибервега. Критика взглядовъ Гамильтона. Критика взглядовъ Дельбёфа. Заключеніе.

Какъ ни велико разнообразіе направленій, господствующихъ въ современной философской мысли, какъ ни противоположны существующія воззрѣнія на происхожденіе, составъ и границы нашего познанія, всетаки представители всѣхъ философскихъ школъ признаютъ значеніе законовъ мышленія и во главѣ ихъ закона противорѣчія. Когда какой-нибудь мыслитель хочетъ показать логическую несостоятельность взглядовъ противника, онъ старается обнаружить наличность противорѣчія въ оспариваемомъ взглядѣ и, доведя послѣдній до абсурда, успокоивается, считая свое дѣло выиграннымъ. Точно также, защищая свою точку зрѣнія, всякій философъ старается сдѣлать ее неуязвимой съ формально-логической точки зрѣнія, т. е. показать, что, усвоивъ ее, мы не рискуемъ впасть въ противорѣчіе съ самими собой. Это замѣчается одинаково и у мыслителей, не придающихъ никакого значенія формальной логикѣ, и у мыслителей, принимающихъ аристотелевскую логику всецѣло, по крайней мѣрѣ въ основныхъ чертахъ, и у мыслителей, ограничивающихъ ея значеніе [1]). Чтобы убѣдиться въ этомъ,

---

[1]) **Намъ могутъ указать, какъ на мыслителя, отрицавшаго всеобщность и необходимость закона противорѣчія, на классическаго представителя эмпирической точки зрѣнія—на Джона Милля, который считалъ законъ противорѣчія «однимъ изъ нашихъ первыхъ и наиболѣе знакомыхъ намъ обобщеній изъ опыта». (System of Logic I, 308—9). По словамъ Милля, мы не можемъ мыслить квадратъ круглымъ или бѣлизну черной, потому что въ опытѣ намъ не приходилось на**

достаточно прослѣдить тѣ послѣднія основанія, на которыя опирается аргументація метафизиковъ противъ критицизма или послѣдователей критической философіи противъ метафизиковъ. Какъ поступаютъ, полемизируя противъ Канта, эволюціонистъ Спенсеръ, трансцендентальный реалистъ Гартманнъ, эмпиріокритицистъ Авенаріусъ? Съ другой стороны, какъ поступаетъ Кантъ, критикуя метафизическія системы?

Какимъ пріемомъ пользуется Спенсеръ, критикуя трансцендентальную эстетику Канта? Онъ стремится показать: 1) что Кантъ приписываетъ сознаванію пространства и времени нѣкоторый хронологическій prius передъ сознаваніемъ сходства и различія; 2) что Кантъ считаетъ мыслимой интуицію пространства, отрѣшеннаго отъ всякаго чувственнаго содержанія; 3) что, такимъ образомъ, пространство, противополагаемое Кантомъ въ качествѣ *формы*, ощущеніямъ, какъ заполняющему ихъ *содержанію*, становится само по себѣ содержаніемъ безъ формы; 4) что Кантъ считаетъ пространство чисто субъективной формой или свойствомъ нашего „Я"; 5) что Кантъ, принимая существованіе вещи въ себѣ, въ тоже время своимъ ученіемъ о субъективности пространства впадаетъ въ абсолютный идеализмъ. Въ каждомъ изъ этихъ положеній, приписываемыхъ Канту, Спенсеръ вскрываетъ логическое противорѣчіе (impossibility of thought) и, такимъ образомъ, считаетъ трансцендентальную эстетику — краеугольный камень критицизма, разбитою вдребезги.

Авторъ „Критики чистаго опыта", кладетъ въ основу своего философскаго міросозерцанія ту мысль, что философія должна представлять собою наиболѣе экономичную систему мысли, ведущую

блюдать такихъ сочетаній противорѣчивыхъ свойствъ въ одномъ и томъ же объектѣ мысли. Но во-1-хъ, Милль, объясняя въ «Логикѣ» немыслимость противорѣчія постепеннымъ образованіемъ въ нашемъ умѣ *неразрывныхъ ассоціацій* между извѣстными элементами мысли, не отвергаетъ значенія закона противорѣчія, какъ высшаго критерія познанія. Во-2-хъ, въ позднѣйшемъ сочиненіи «Изслѣдованіе философіи сэра Вилльяма Гамильтона» Милль обнаруживаетъ *колебанія*, во взглядѣ на опытное происхожденіе закона противорѣчія, усматривая въ немъ первичное всеобщее и необходимое свойство нашей умственной дѣятельности, которое мы должны считать обусловливающимъ всякій возможный опытъ: «Чтобы таже вещь одновременно и существовала, и не существовала, чтобы тоже утвержденіе одновременно было и истинно, и ложно, это — не только немыслимо, но мы даже безусловно не можемъ мыслить, чтобы это когда-нибудь стало мыслимымъ. Мы не можемъ придать этому утвержденію никакого удовлетворительнаго смысла, ни быть въ состояніи предполагать возможность иного опыта по этому поводу. Мы не можемъ даже задаваться вопросомъ, имѣетъ ли своимъ источникомъ эта невозможность *первичную структуру* нашего духа, или она возникаетъ изъ опыта». Такимъ образомъ, типичный противникъ апріоризма въ теоріи познанія, *не рѣшается* выводить законъ противорѣчія изъ опыта въ позднѣйшій періодъ своей философской дѣятельности.

кратчайшимъ путемъ къ усвоенію закономѣрности міра явленій; главнымъ же факторомъ, влекущимъ за собою безполезную трату силъ въ мышленіи, является наличность логическаго противорѣчія. Философская система, свободная отъ внутреннихъ противорѣчій, есть наиболѣе экономичное міросозерцаніе, связанное съ наименьшей тратой силъ. Нашъ обыденный нефилософскій обиходъ понятій заключаетъ въ себѣ примѣсь множества субъективныхъ элементовъ, которые ведутъ насъ къ логическимъ противорѣчіямъ. Задача философіи заключается именно въ отдѣленіи въ нашемъ опытѣ случайныхъ субъективныхъ примѣсей отъ объективныхъ элементовъ—это и составляетъ *очищеніе опыта* [1]). Философія „чистаго опыта", какъ система, свободная отъ внутреннихъ противорѣчій, обладаетъ, такимъ образомъ, явными преимуществами передъ другими системами—она въ противоположность метафизическимъ системамъ самая раціональная и самая экономичная изъ всѣхъ возможныхъ. Даже критическая философія Канта, свободная отъ внутреннихъ логическихъ противорѣчій въ гораздо большей степени, чѣмъ любая изъ метафизическихъ системъ, логически несостоятельна съ эмпиріокритической точки зрѣнія, говорятъ послѣдователи Авенаріуса, напримѣръ Іерузалемъ, такъ какъ признаніе существованія вещей въ себѣ недоказуемымъ должно фатальнымъ образомъ привести къ безвыходнымъ логическимъ противорѣчіямъ [2]).

Съ точки зрѣнія Гартманна, необходимую подпочву нашего сознательнаго мышленія составляетъ „безсознательное", оно обусловливаетъ и самую логическую послѣдовательность нашей мысли. Отвергая или подвергая сомнѣнію реальность трансцендентнаго „безсознательнаго", мы лишаемъ себя логическаго права признавать за нашими мыслями связность и раціональность. Между тѣмъ именно такъ поступаетъ Кантъ: онъ признаетъ недоказуемой реальность „бытія въ себѣ" и въ тоже время незамѣтно для себя вводитъ это „бытіе въ себѣ" въ видѣ безсознательной дѣятельности духа при образованіи интуиціи пространства и времени; онъ признаетъ за закономъ причинности исключительно имманентное значеніе и въ тоже время разсматриваетъ вещь въ себѣ, какъ причину нашихъ ощущеній, чего нельзя дѣлать безнаказанно: отвергая или подвер-

---

[1]) См. брошюру Р. Авенаріуса: «Философія, какъ мышленіе о мірѣ согласно принципу наименьшей мѣры силъ». 1898. Пер. подъ ред. М. М. Филиппова. Стремленіе создать систему положеній, свободную отъ внутреннихъ противорѣчій, характеристично для всякаго философа, какъ такового; на это справедливо указываетъ Вундтъ, см. «System der Philosophie» стр. 21.

[2]) См. книгу: «Die Urtheilsfunction», послѣдняя глава.

гая сомнѣнію реальность безсознательнаго, критическій идеализмъ запутывается и долженъ неизбѣжно запутаться въ безвыходныхъ противорѣчіяхъ.

Антиноміи Канта представляютъ „**Experiment der Vernunft**“, который авторъ „критики“ продѣлываетъ надъ метафизиками. Онъ предлагаетъ имъ признать реальность міра вещей въ себѣ и показываетъ, что подобное допущеніе приведетъ ихъ къ неразрѣшимому противорѣчію, вынуждая, напримѣръ, считать этотъ міръ одновременно и конечнымъ, и безконечнымъ, иначе говоря, заставляя отречься отъ общезначимости закона противорѣчія, между тѣмъ какъ съ критической точки зрѣнія, антиноміи легко разрѣшимы.

Я не буду вдаваться въ критику этихъ аргументовъ Канта и его противниковъ, и для меня въ данную минуту совершенно безразлично, кто правъ въ этихъ **reductionibus ad absurdum** противоположной точки зрѣнія, Кантъ или Спенсеръ, Авенаріусъ или Гартманнъ. Я хочу только выставить на видъ ту особенность, которая обща всѣмъ четыремъ упомянутымъ мною философамъ, равно какъ и почти всѣмъ остальнымъ представителямъ современной философской мысли, а именно: вскрытіе логическаго противорѣчія во взглядахъ противника есть послѣдняя наивысшая инстанція въ ихъ доводахъ, противъ которой апеллировать некуда. Исключеніе составляютъ философы, апеллирующіе къ „здравому смыслу“ и „чувству“, но анализу ихъ разсужденій мы посвящаемъ особое изслѣдованіе [1]). Всѣ современные мыслители открыто или безмолвно признаютъ общезначимость законовъ мышленія (напримѣръ закона противорѣчія), въ то время какъ гносеологическая необходимость той или другой формы познанія (пространства и времени, категорій) оспаривается множествомъ психологовъ и философовъ.

Если вѣрить Бэну, Спенсеру, Вундту, существуютъ *непротяженныя* ощущенія. Съ точки зрѣнія Гюйо, *время* не составляетъ необходимой формы познанія. Согласно Либманну, можно мыслить чистое *безкачественное* протяженіе. Для Милля *законъ причинности* не есть необходимая форма познанія. Гартманнъ полагаетъ, что *сознаніе* не необходимо сопровождаетъ всѣ процессы мысли, ибо существуютъ безсознательныя представленія и умозаключенія. Словомъ, если допустить на минуту, что *критика критики чистаго разума*, каковою въ сущности является философія XIX-го вѣка, права въ своемъ отрицаніи гносеологической необходимости извѣстныхъ формъ познанія (а установленіе таковой

---

[1]) См. Приложеніе I-е: О трусости въ мышленіи.

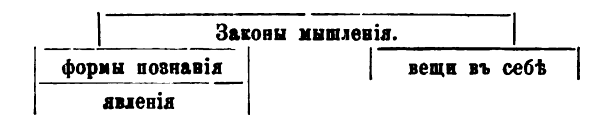


необходимости и составляетъ содержаніе критической философіи), то, по справедливости, придется сравнить философскую систему Канта, согласно красивому уподобленію проф. Каринскаго, со зданіемъ, которое бомбардировано со всѣхъ сторонъ и превращено пробоинами въ рѣшето, но каждый непріятель видитъ въ немъ лишь ту единственную брешь, которую пробило его орудіе. Я обращаю особенное вниманіе читателя на любопытное явленіе въ современной философской литературѣ: понятіе гносеологической необходимости извѣстныхъ формъ познанія не внушаетъ довѣрія тѣмъ самымъ противникамъ критической теоріи познанія, которые считаютъ неоспоримой логическую необходимость законовъ мысли, а сторонники критицизма въ своихъ ссылкахъ на логическую необходимость законовъ мысли не заботятся выяснить ея отношенія къ гносеологической необходимости формъ познанія. Вслѣдствіе невыясненности этого отношенія всѣми признаваемой логической необходимости законовъ мысли къ оспариваемой одними и признаваемой другими гносеологической необходимости извѣстныхъ формъ познанія, борющіяся партіи, тратя силы въ полемикѣ по частнымъ вопросамъ теоріи познанія, нерѣдко парализуютъ одна другую: необходима извѣстная **travail décrochant**, которая направила бы борющіяся силы, такъ сказать, по линіи наибольшаго давленія и наименьшаго сопротивленія и тѣмъ вызвала бы перемѣщеніе массъ въ новомъ направленіи. Эта работа сводится къ выясненію *вопроса объ отношеніи законовъ мысли къ формамъ познанія*. Настоящее изслѣдованіе и представляетъ попытку содѣйствовать разработкѣ этого труднаго вопроса.

Когда одинъ философъ полемизируетъ противъ другого, то онъ обнаруживаетъ несостоятельность противника путемъ приведенія къ абсурду, т. е. вскрывая въ оспариваемой точкѣ зрѣнія какое-нибудь противорѣчіе. Законъ же противорѣчія есть, какъ извѣстно, высшее основоположеніе такъ называемыхъ аналитическихъ сужденій — сужденій, въ которыхъ понятіе сказуемаго уже заключено всецѣло въ понятіи подлежащаго. Слѣдовательно, тѣ кто руководствуются въ полемикѣ, какъ критеріемъ истины, закономъ противорѣчія, тѣмъ самымъ признаютъ возможными аналитическія (въ Кантовскомъ смыслѣ) сужденія, иначе говоря, для большинства современныхъ мыслителей высшее основоположеніе, на которое опираются аналитическія сужденія, есть истина самоочевидная, не требующая никакихъ дальнѣйшихъ доказательствъ. Но въ тоже время эти мыслители отвергаютъ значеніе или всѣхъ, или нѣкоторыхъ формъ познанія въ теоріи знанія. Не значитъ ли это, что для

нихъ истинность закона противорѣчія не зависитъ отъ существованія формъ познанія? Тѣ, кто полемизируютъ, опираясь на законы формальной логики, противъ критической теоріи познанія, должны придерживаться именно такой точки зрѣнія. Для нихъ законы мышленія—нѣчто безусловно самостоятельное, независящее ни отъ какой теоріи познанія.

Вотъ подобный то взглядъ на законы мышленія мы и подвергаемъ сомнѣнію. Можетъ быть, при ближайшемъ изслѣдованіи окажется, что признающіе самостоятельность законовъ мышленія по отношенію къ формамъ познанія совершаютъ ошибку, чрезмѣрно расширяя значеніе закона противорѣчія. Вѣдь, если я нахожу возможнымъ высказывать аналитическія сужденія обо всякихъ понятіяхъ, не справляясь съ теоріей знанія и ея законами, то могу высказывать ихъ и о вещахъ въ себѣ, хотя бы я въ тоже время не признавалъ возможнымъ распространять на вещи въ себѣ значеніе формъ познанія. Съ этой точки зрѣнія, я не имѣю права, напримѣръ, утверждать, протяженны или нѣтъ вещи въ себѣ, но я могу съ увѣренностью сказать, что онѣ или существуютъ, или не существуютъ; что онѣ суть то, что онѣ суть; и что онѣ не могутъ одновременно и существовать, и не существовать, словомъ, я могу представить относительное значеніе формъ познанія и законовъ мышленія въ слѣдующей схемѣ:



Представители формальной логики преспокойно придаютъ законамъ мышленія трансцендентное значеніе, распространяя ихъ на вещи въ себѣ. Въ этомъ можно убѣдиться, заглянувъ въ большинство современныхъ сочиненій по логикѣ. Для примѣра я возьму по одному изъ выдающихся трудовъ французскаго, англійскаго и нѣмецкаго ученаго—„Научную логику“ Дельбёфа, „Лекціи по логикѣ“ Гамильтона и „Систему логики“ Ибервега. „L'attribut A, говоритъ Дельбёфъ, posé en nous comme étant la représentation d'un object exterieur peut être identifié au sujet A posé en nous comme étant l'object extérieur de la répresentation“. „Мы замѣщаемъ инстинктивно представленіе объектомъ, и всѣ усилія философіи, всѣ сомнѣнія Пиррона, Малебранша, Канта оказываются безсильными передъ этимъ примитивнымъ мнѣніемъ. Когда Адамъ давалъ имена существамъ, населявшимъ земной рай, онъ имѣлъ въ

виду имена реальныхъ существъ, а не названія представленій о послѣднихъ. Вѣра въ объективность мысли необходимо предваряетъ всякое размышленіе надъ нашими дѣйствіями и надъ законностью мысли". Такимъ образомъ, формальная логика должна *постулировать* трансцендентное значеніе законовъ мысли, которые распространяютъ свою власть не только на міръ представленій, но и на міръ вещей въ себѣ [1]).

Гамильтонъ говоритъ о нарушеніи трехъ основныхъ законовъ мысли, какъ объ абсолютно невозможномъ не только въ мысли, но и въ бытіи (not only in thought, but in existence). „Такъ напримѣръ, продолжаетъ онъ развивать ту-же мысль, мы не можемъ приписать даже Всемогущему Существу способность сдѣлать вещь иною (въ тоже время) чѣмъ она есть, сдѣлать, чтобы таже вещь одновременно и была, и не была, или сдѣлать чтобы (одновременно) таже вещь ни существовала, ни не существовала" [2]).

Ибервегъ, не изслѣдуя вопроса о примѣнимости законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ, переноситъ на послѣднія формы познанія — пространство и время: „порядокъ въ пространствѣ и времени, говоритъ онъ, принадлежащій реальнымъ объектамъ, отражается въ порядкѣ пространства и времени во внѣшней перцепціи" etc. [3]).

Изъ приведенныхъ примѣровъ видно, что составители руководствъ по логикѣ поступаютъ такъ же, какъ составители учебниковъ элементарной геометріи, оставляющіе безъ критическаго разсмотрѣнія вопросъ объ отношеніи представленій о пространствѣ къ реальному пространству. Такое отношеніе логиковъ къ вопросу о значеніи законовъ мышленія не можетъ быть терпимо. Чтобы убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ сначала взгляды Ибервега, потомъ Гамильтона и Дельбёфа. Не показавъ, что законъ противорѣчія имѣетъ силу для вещей въ себѣ, Ибервегъ высказываетъ рядъ метафизическихъ соображеній, по которымъ можно установить параллелизмъ между пространственно-временными отношеніями явленій и пространственно-временными отношеніями вещей въ себѣ. Не вникая въ суть его аргументаціи, поставимъ себѣ лишь одинъ вопросъ: какъ можно переносить на вещи въ себѣ законы пространственно-временныхъ отношеній, не выяснивъ предварительно, имѣютъ ли силу по отношенію къ вещамъ въ себѣ законы мышленія? Пространственно-временныя отношенія уже предполагаютъ законы мысли: па-

---

1) La Logique Scientifique, p. 122—3.
2) Lectures on Logic., глава о законахъ мышленія.
3) System der Logik., § 44.



раллелизмъ между пространственно-временными отношеніями явленій и вещей въ себѣ мыслимъ лишь тогда, когда мы предполагаемъ, что „кубическому футу—явленію", который есть всегда „кубическій футъ явленіе" соотвѣтствуетъ нѣкій „кубическій футъ—вещь въ себѣ", который всегда есть кубическій футъ вещь въ себѣ. Если же мы предположимъ, что „кубическому футу явленію" соотвѣтствуетъ „кубическій футъ вещь въ себѣ", который въ тоже время есть „кубическая верста—вещь въ себѣ" или который въ тоже время совсѣмъ непротяженъ, то никакого „соотвѣтствія" не получится.

По Гамильтону даже Богъ не въ силахъ ослабить или упразднить значеніе законовъ мысли по отношенію къ вещамъ въ себѣ. Этотъ метафизикъ и не думаетъ поставить себѣ вопросъ, почему законы мышленія должны тяготѣть, какъ нѣкій фатумъ, надо всѣмъ существующимъ. Въ представленіи древнихъ грековъ μοῖρα, была олицетвореніемъ судьбы, которой, какъ высшему началу, подчинялись сами боги. Законы мышленія съ точки зрѣнія Гамильтона играютъ роль именно такой мойры. А между тѣмъ, можно спросить Гамильтона, что вынуждаетъ насъ признавать общезначимость закона противорѣчія? и мы отвѣтимъ: невозможность его нарушить, то есть невозможность мыслить и вообще сознавать одновременно два противорѣчащихъ свойства въ одномъ и томъ же объектѣ мысли, а эта невозможность обнаруживается для насъ лишь въ сферѣ мыслимаго бытія: въ сферѣ ощущеній, воспріятій etc. Но, скажутъ намъ, можетъ быть, существуетъ бытіе, независящее ни отъ какого сознанія? Можетъ быть, отвѣтимъ мы. Въ такомъ случаѣ, скажутъ намъ, не могутъ ли законы мышленія распространяться на это бытіе въ себѣ? И это возможно, отвѣтимъ мы, но столь же возможно и то, что эти законы мышленія непримѣнимы къ вещамъ въ себѣ, которыя вдобавокъ еще, можетъ быть, и не существуютъ, или одновременно и существуютъ, и не существуютъ. Гамильтонъ упустилъ изъ виду, что законъ противорѣчія опирается на невозможность мыслить, *сознавать* противорѣчіе; что же уполномочиваетъ насъ переносить его на область вещей въ себѣ, которыя недоступны нашему сознанію? Гамильтонъ забываетъ, что то, что онъ называетъ *existence* въ противоположность *thought*, лишь въ той мѣрѣ несомнѣнно подчинено закону противорѣчія, въ какой оно является объектомъ дѣйствительнаго или возможнаго опыта. Зная, что удѣльный вѣсъ золота $= 19$, я не могу мыслить ни объ одной золотой вещи, какъ о предметѣ, имѣющемъ удѣльный вѣсъ < 19. Утверждая, что температура въ центрѣ земли гораздо выше нуля, я не могу въ тоже время предполагать, что въ центрѣ земли она—

не выше нуля. Въ первомъ случаѣ невозможность мыслить противорѣчіе относилось къ нагляднымъ представленіямъ въ *дѣйствительномъ* опытѣ, во-второмъ—къ представленіямъ о *возможномъ* опытѣ. Поэтому въ обоихъ случаяхъ значеніе закона противорѣчія является неоспоримымъ. Но, если мы перейдемъ въ область вещей въ себѣ и заговоримъ о всемогуществѣ верховнаго существа, которое оказывается безсильнымъ нарушить законы мышленія, то для этого помимо необходимости логически доказать его существованіе, нужно будетъ еще показать, что его свойства подчинены законамъ нашей мысли, что мы едвали съумѣемъ сдѣлать. Мысль о подчиненности божества нашимъ законамъ мышленія не раздѣлялась многими философами и богословами, напримѣръ, Николаемъ Кребсъ въ его ученіи о „coincidentia oppositorum.“ Точка зрѣнія Гамильтона находитъ себѣ математически равный противовѣсъ во взглядахъ Кребса, а двѣ равныя и дѣйствующія въ прямо противоположныхъ направленіяхъ силы, какъ извѣстно, взаимно уничтожаютъ одна другую.

Если доводы Гамильтона, опирающіеся на подразумѣваемый постулатъ о тожествѣ законовъ мыслимаго бытія и законовъ бытія въ себѣ, могутъ быть названы *метафизическими*, то аргументація Дельбёфа носитъ скорѣе *психологическій* характеръ. Онъ указываетъ на тотъ фактъ, что человѣчество чувствуетъ *инстинктивную* наклонность переносить законы мысли на бытіе въ себѣ. Описывая упражненія Адама въ систематикѣ животныхъ, онъ замѣчаетъ, что нашъ прародитель, давая имъ имена, имѣлъ въ виду не свои представленія о животныхъ, а самихъ животныхъ. Дельбёфъ не задается только вопросомъ, не могли ли быть и сами животныя для него лишь *наглядными представленіями* при ихъ непосредственной наличности передъ сознаніемъ и представленіями о возможныхъ объектахъ опыта при ихъ отсутствіи. Утверждать же, что Адамъ и вообще первобытный человѣкъ смотрѣлъ на животныхъ, именно какъ на вещи въ себѣ, значило бы утверждать нѣчто совершенно голословное. Да наконецъ, не пора ли оставить эту манеру оправдывать извѣстную точку зрѣнія ссылкою на то, что она стара? Можетъ ли въ наше время ссылка на рюриковскую древность рода служить оправданіемъ глупаго поступка? Дельбёфъ впадаетъ здѣсь въ туже ошибку, что и Спенсеръ, когда послѣдній старается оправдать свой „преобразованный“ реализмъ ссылкою на то, что дикари— философскіе реалисты. Ссылаться на то, что философскій реализмъ (даже если мы допустимъ, что міросозерцаніе первобытнаго человѣка есть реализмъ) наиболѣе *естественная* точка

зрѣнія и потому *обязательна* и для научно дисциплинированнаго ума, такъ же смѣшно, какъ противопоставлять авторитету хранителя мѣръ и вѣсовъ Д. И. Менделеева авторитетъ кухарокъ, которыя, какъ справедливо замѣчаетъ Спенсеръ, находятъ щепотки и пригоршни болѣе *естественными* мѣрами, чѣмъ точные вѣсы, и отдаютъ имъ явное предпочтеніе передъ послѣдними.

Итакъ мы не имѣемъ права ни (вмѣстѣ съ Ибервегомъ) *игнорировать* вопросъ о значеніи законовъ мысли для міра вещей въ себѣ, ни *рѣшать его* въ духѣ догматической метафизики (вмѣстѣ съ Гамильтономъ), ни *ограничиваться психологическимъ анализомъ* вопроса о происхожденіи въ насъ наклонности переносить законы мысли на вещи въ себѣ (вмѣстѣ съ Дельбёфомъ), даже если допустить, что такой анализъ произведенъ безукоризненно строго съ научной точки зрѣнія, чего никакъ нельзя сказать о разсужденіяхъ послѣдняго изъ разбираемыхъ нами мыслителей. Слѣдовательно, повторяю, намъ необходимо заново обслѣдовать вопросъ объ отношеніи законовъ мысли къ формамъ познанія. Такое обслѣдованіе покажетъ намъ, вправѣ ли мы пользоваться законами мышленія помимо всякихъ данныхъ теоріи познанія и распространять эти законы на вещи въ себѣ.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Составъ критической теоріи познанія. Взаимоотношеніе между элементами познанія. Предосторожности необходимыя при изслѣдованіи элементовъ познанія. Чистое ощущеніе (E). Мнимая эволюція формъ познанія. Метафизическая иллюзія, лежащая въ ея основѣ. Спенсеръ, дедукція сосуществованія изъ послѣдовательности. Гюйо, дедукція послѣдовательности изъ сосуществованія. Сіеребуа. Психологическія соображенія.

Для этой цѣли обратимся къ теоріи познанія Канта и постараемся прослѣдить ту связь, которая можетъ быть установлена между законами мышленія и формами познанія. Законы человѣческаго познанія расположены Кантомъ, если такъ можно выразиться, въ три этажа. Верхній этажъ занимаютъ законы формальной логики, средній этажъ — законы трансцендентальной логики — категоріи, нижній этажъ — законы трансцендентальной эстетики — формы интуиціи — пространство и время. Фундаментъ зданія — ощущенія, содержаніе опыта. Кантъ, выражаясь его же собственными словами, не начинаетъ постройки зданія съ крыши, не посмотрѣвъ, хорошо ли заложенъ фундаментъ: онъ отправляется отъ ощущеній и формъ интуиціи и лишь постепенно восходитъ до самаго отвлеченнаго принципа всякой мысли — до закона противорѣчія — высшаго основоположенія аналитическихъ сужденій, съ которымъ мы встрѣчаемся въ „Критикѣ чистаго разума“ не на первой страницѣ, а только послѣ того, какъ уже изложена трансцендентальная эстетика и добрая половина трансцендентальной аналитики. Въ этомъ отношеніи изложеніе Канта представляетъ полную противоположность изложенію теоріи познанія нѣкоторыхъ послѣдующихъ метафизиковъ. Схематически противоположность въ ходѣ мысли Канта и, напримѣръ, Фихте можетъ быть грубо выражена слѣдующимъ образомъ:

	Фихте	Кантъ
законы мысли	|	↑
категоріи	|	|
формы интуиціи	↓	|

Въ то время, какъ Кантъ начинаетъ свою „Критику“ анализомъ пространства и времени, Фихте этимъ анализомъ заканчиваетъ свое „Наукословіе“. Объясняется это, повидимому, тѣмъ, что послѣкантовскіе раціоналисты, стремятся возстановить раціонализмъ XVII-го вѣка, пытаясь вывести аналитически формы и все содержаніе познанія изъ какой-нибудь „пустой орѣховой скорлупы“, вродѣ А = А, между тѣмъ какъ Кантъ стремится всѣми силами подчеркнуть синтетическій характеръ законовъ познанія и потому пускаетъ въ первую голову законы пространства и времени, на которыхъ эта синтетичность бросается въ глаза съ особенной яркостью.

Передъ нами теперь возникаетъ вопросъ, въ какомъ отношеніи между собою находятся четыре отмѣченныхъ выше элемента познанія: законы мышленія, категоріи, формы интуиціи и, чувственное содержаніе опыта. Обозначимъ первое черезъ **S**, второе — черезъ **K**, третье — черезъ **F**, четвертое — черезъ **E**, **E'**, **E''**, **E'''** etc. ибо содержаніе сознанія представляетъ перемѣнный, измѣнчивый элементъ, и посмотримъ, представляетъ ли всякое состояніе сознанія соединеніе всѣхъ этихъ элементовъ, равняется ли оно, такъ сказать, **SKFE**, **SKFE'**, **SKFE''** etc., то есть, представляетъ ли *кратное* **SKF** или нѣтъ. Въ послѣднемъ случаѣ возможны предположенія: можно I) разсматривать состоянія сознанія, какъ *чистыя ощущенія* E, E', E'', не подчиненныя ни законамъ мышленія, ни категоріямъ, ни формамъ интуиціи; II) предположить что *формы интуиціи* реально отдѣлимы отъ ощущеній; III) предположить, что *actus purus* мысли реально отдѣлимъ отъ формъ интуиціи и ощущеній, оставаясь подчиненнымъ категоріямъ и законамъ мысли; IV) предположить, что *actus purissimus* мышленія представляетъ процессы мышленія, подчиненные его законамъ, но абсолютно независящіе ни отъ ощущеній, ни отъ формъ интуиціи, ни отъ категорій.

Приступая къ анализу этого вопроса, будемъ остерегаться двухъ ошибокъ, характерныхъ для многихъ комментаторовъ Канта: I) Мелочная, придирчивая „Kantsphilologie“ при всей своей полезности представляетъ обоюдуострое орудіе. „Противорѣчія, говоритъ Кантъ, можно выловить въ любомъ произведеніи, а особенно въ такомъ, которое развивается, какъ живая рѣчь, эти противорѣчія въ глазахъ тѣхъ, которые полагаются на чужое мнѣніе, бросятъ темную тѣнь на самый трудъ, но ихъ легко разрѣшаютъ люди, которые овладѣли идеей цѣлаго“. Въ виду этого мы должны постоянно имѣть въ виду духъ, а не букву кантовой теоріи познанія, неуклонно идя къ намѣченной цѣли — выяснить постепенно взаимную связь элементовъ познанія. Казалось бы, это

само собою разумѣется, но опытъ показалъ, что никогда не лишнее напоминать объ этомъ [1]).

II) Однимъ изъ очень важныхъ источниковъ ошибочнаго пониманія Канта является смѣшеніе реальнаго отдѣленія (**realis distinctio**) различныхъ элементовъ познанія отъ идеальнаго логическаго расчлененія (**abstractio**). Уже Аристотель замѣчаетъ въ X-й книгѣ (гл. IV, 7) „Метафизики“, что философскій анализъ понятій, подобно математическимъ разсужденіямъ, предполагаетъ абстракцію т. е. отвлеченіе вниманія отъ случайныхъ (мы бы теперь сказали апостеріорныхъ) элементовъ представленія, и направленіе его на необходимые (апріорные) элементы представленія. Философъ, разсуждающій о бытіи, говоритъ Аристотель поступаетъ: καθάπερ ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται. *Περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ* θεωρεῖ οἶον βάρος καὶ κουφότητα, καὶ σκληρότητα καὶ τουναντιον, ἔτι δὲ καὶ θερμότητα καὶ ψυχρότητα καὶ τὰς ἄλλας αἰσθητὰς ἐναντιώσεις], μόνον δε καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ συνεχὲς... τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν“. Туже мысль прекрасно поясняетъ Кантъ въ своей полемикѣ съ Эбергардомъ: „Мы не абстрагируемъ понятіе, какъ общій признакъ, но абстрагируемъ (отвлекаемъ вниманіе) при пользованіи понятіемъ отъ того разнообразія (**Verschiedenheit**), которое заключается подъ нимъ. *Только химики имѣютъ возможность абстрагировать (отвлекать) что-нибудь, когда они отдѣляютъ какую-нибудь жидкость отъ другихъ веществъ, чтобы имѣть ее отдѣльно*; философъ абстрагируетъ *отъ того*, чего онъ не хочетъ имѣть въ виду при опредѣленномъ пользованіи понятіемъ“ (изд. **Kirchmann'a** стр. 17). Если мы забудемъ, что это отвлеченіе вниманія отъ одной стороны объекта мысли и направленіе его на другія стороны представляетъ собою лишь идеальное обособленіе элементовъ мысли, изъ которыхъ однако ни одинъ не устраненъ совершенно изъ сферы сознанія, то мы станемъ жертвой того капитальнаго недоразумѣнія, которое возникаетъ у всякаго, начинающаго читать „Критику чистаго разума“, не принявъ во вниманіе указаннаго обстоятельства. Кантъ

---

[1]) Единство мысли неизбѣжно ускользнетъ въ глазахъ близорукаго комментатора, какъ бы онъ ни былъ добросовѣстенъ. Яркимъ примѣромъ въ этомъ отношеніи служитъ Файингеръ, который находитъ въ «Критикѣ чистаго разума»: «drei bis fünf verschiedene Begriffsreihen in einem einzigen schwer entwirbarren Argumentationsknauel verknüpft». Если вѣрить Файингеру, то на «Кр. ч. разума» надо смотрѣть, какъ на эскизъ эклектическаго писателя, вродѣ Ламберта, а не какъ на плодъ 12-лѣтней работы генія, который произвелъ революцію въ области человѣческой мысли. Разсужденія Файингера напоминаютъ мнѣ слѣдующія слова Вине: «Посмотрите на эскизы Рафаэля и Андреа-дель-Сарто въ Луврѣ—у той же фигуры три руки—которое изъ движеній истинное?».

любитъ слово „чистый“: у него есть познанія *чистыя* a priori, въ которыхъ нѣтъ ничего эмпирическаго, *чистый* разумъ, *чистая* чувственность, сужденія a priori, но не *чистыя*, *чистая* математика, *чистое* естествознаніе. Если приступать къ чтенію „Критики чистаго разума“ съ убѣжденіемъ, что Кантъ понимаетъ этотъ терминъ не въ смыслѣ *относительнаго*, а въ смыслѣ *абсолютнаго* очищенія однихъ элементовъ познанія отъ другихъ, то придется поступить, какъ поступилъ Спенсеръ, то есть, захлопнуть книгу, еле-еле дотянувъ чтеніе до конца трансцендентальной эстетики. Я знаю лицъ, которыхъ повергало въ безнадежное отчаяніе то обстоятельство, что въ первомъ §-фѣ „Критики чистаго разума“ законъ причинности есть *сужденіе a priori, но не чистое*, а во-второмъ §-фѣ законъ причинности приводится, какъ типичный образчикъ *чистаго сужденія a priori*. Мы увидимъ, что мелочное обособленіе отдѣльныхъ элементовъ познанія съ кантовской точки зрѣнія немыслимо: оно неизбѣжно должно превратить въ глазахъ близорукаго читателя „Критику чистаго разума“ въ сплошной сумбуръ. Вотъ прекрасное замѣчаніе Манселя по этому поводу: „Наше личное сознаніе, подобно воздуху, которымъ мы дышемъ, дается намъ въ сложномъ видѣ, мы не можемъ въ дѣйствительности сознавать элементы мысли, какъ вдыхать атмосферу чистаго азота“ [1]).

Начнемъ съ разсмотрѣнія вопроса, допустимо ли существованіе *чистыхъ ощущеній* E, E′, E″ etc. безъ SKF. Мы противополагаемъ обыкновенно мышленіе животнаго, ребенка, дикаря, мышленію взрослаго, цивилизованнаго человѣка, какъ болѣе конкретное болѣе абстрактному. Возможно ли допустить существованіе абсолютно-конкретнаго мышленія безъ малѣйшей примѣси абстракціи и безъ наличности какихъ-либо законовъ мысли или формъ познанія, существованіе, которое по времени предваряло бы мышленіе съ его мнимо-апріорными формами? Мы говоримъ о сознаніи не только здороваго человѣка, дикаря или ребенка, но и идіота, микроорганизмовъ (Мечниковъ) [2]), растеній (Тимирязевъ) [3]). Еслибы мы вмѣстѣ съ Кантомъ на минуту допустили, что чистыхъ ощущеній не можетъ быть, что ощущенія непремѣнно связаны съ необходимыми элементами мысли—SKF, то изъ такого допущенія мы можемъ сдѣлать, повидимому, только одинъ изъ трехъ выводовъ: 1) Или мы должны допустить, что только развитое сознаніе и притомъ въ нор-

---

[1]) См. Метафизику Манселя. Enc. Brit. 8-th ed.
[2]) См. «Лекціи по сравн. патологіи воспаленія». 1892 г. стр. 155-6.
[3]) «Жизнь растеній» 1885 г. стр. 245.

мальномъ состояніи обладаетъ *необходимыми* формами сознанія; въ такомъ случаѣ слову *сознаніе* будутъ соотвѣтствовать въ однихъ случаяхъ (когда мы говоримъ о животномъ, человѣкѣ въ глубокомъ снѣ etc.) понятіе *чистыхъ ощущеній*, въ другомъ —*ощущеній + необходимые элементы познанія SKF*. Такое допущеніе логически несообразно, потому что необходимость не есть нѣчто внѣшнее, что можетъ быть привнесено въ сознаніе со стороны на извѣстной ступени развитія и при извѣстной степени совершенства физической организаціи. 2) Или мы должны допустить, что *всякое сознаніе*, будь оно сознаніемъ человѣка, животнаго, микроорганизма, даже растенія или химической молекулы обладаетъ всеобщими и необходимыми формами познанія, и мы должны будемъ серьезно выслушивать шутку Вольтера объ эмбріонѣ младенца, разрѣшающемъ въ утробѣ матери метафизическія проблемы. 3) Или, наконецъ, мы должны будемъ употреблять слово „сознаніе" въ смыслѣ человѣчески развитаго сознанія, отрицая его совершенно у животныхъ, дѣтей, идіотовъ и т. д., т. е. возвратиться къ картезіанскому автоматизму въ нѣсколько расширенномъ видѣ. Но этого будетъ недостаточно, такъ какъ допуская чистыя ощущенія у человѣка въ минуты разсѣянности вниманія, усталости, помѣшательства, глубокаго сна мы придемъ къ такому же противорѣчивому словоупотребленію термина „необходимый", какъ и въ первомъ случаѣ. Намъ придется говорить о нашемъ сознаніи, когда оно вооружено познавательнымъ аппаратомъ „Критики чистаго разума", и о нашемъ сознаніи, какъ потокѣ безсвязныхъ ощущеній „sans rime, ni raison". Спенсеръ гдѣ-то увѣряетъ, что достаточно лечь на кушетку и слегка забыться — и тотчасъ почувствуешь себя свободнымъ отъ пространственной интуиціи.

Но, кромѣ трехъ указанныхъ нами путей къ разрѣшенію занимающаго насъ вопроса, путей, ведущихъ лишь къ мнимому его рѣшенію, возможенъ еще одинъ путь. Именно можно допустить, что необходимые законы и формы познанія, дѣйствительно, необходимы, то есть, произнося слово *ощущеніе*, мы всегда имѣемъ въ виду *ощущенія + ихъ необходимыя свойства*, но что формы познанія могутъ на низшей ступени сознанія, *необходимо обусловливая* самую возможность ощущенія, тѣмъ не менѣе не быть выработанными въ *сознательныя понятія* о формѣ сознанія или законѣ мысли. Если Тимирязевъ на основаніи предположенія о наличности способности различенія нѣсколькихъ родовъ пищи у растеній заключаетъ къ одушевленности растеній; если Мечниковъ дѣлаетъ такое же заключеніе о фагоцитахъ; если Бинэ разсуждаетъ о сознаніи у

микроорганизмовъ, предполагая у нихъ наличность *пространственнаго различенія*; если Карпентеръ говоритъ о *чувствѣ времени* у птицъ, Роменсъ о рецептахъ — смутныхъ концептахъ у птицъ и т. д., то всѣ подобныя разсужденія сводятся къ одному: человѣческое сознаніе мысленно очищается ото всего специфически принадлежащаго человѣку, и на животное переносится, такъ сказать *минимумъ антропоморфизма*: ощущеніе + всеобщія и необходимыя свойства его, безъ которыхъ для насъ самое слово „ощущеніе“ — пустой звукъ [1]). Намъ скажутъ на это: но почему же не предположить существованія сознанія, надѣленнаго меньшимъ числомъ формъ и законовъ познанія, совершенно лишеннаго ихъ и представляющаго потокъ чистыхъ ощущеній или подчиненнаго инымъ неизвѣстнымъ намъ формамъ и законамъ познанія, нужды нѣтъ, что мы не можемъ себѣ представить ни перваго, ни второго, ни третьяго? Отчего же не предположить, отвѣтимъ мы, только не надо забывать, что такое сознаніе *для насъ* есть навѣкъ запечатанная книга. [2]).

Метафизики прошлаго столѣтія (напримѣръ Кондильякъ) играли простѣйшими „чистыми ощущеніями“, какъ костяшками домино, слагая изъ нихъ по своему произволу „высшія состоянія сознанія“; туже идею мы находимъ у множества послѣдующихъ мыслителей до Спенсера включительно, но въ настоящее время она уже не внушаетъ ни малѣйшаго довѣрія. Занимательная исторія о томъ,

---

[1]) Все время мы ведемъ здѣсь рѣчь о томъ, *какъ мы представляемъ себѣ чужое сознаніе*, а не о томъ, существуетъ ли множественность сознаній. Наша точка зрѣнія сохраняетъ все свое значеніе и при отрицаніи объективныхъ признаковъ одушевленности. Поэтому всѣ сужденія о чужомъ сознаніи имѣютъ здѣсь гипотетическую форму: если мы говоримъ о чужомъ сознаніи, то обязаны связывать съ этимъ понятіемъ наличность всѣхъ формъ нашего сознанія. Изслѣдованіе вопроса о множественности сознаній мы оставляемъ пока въ сторонѣ.

[2]) Викторъ Брошаръ въ своей книгѣ «De l'Erreur» (1897) говоритъ: «....могутъ ли категоріи быть различными у различныхъ духовъ? По этому поводу можно сдѣлать три предположенія: или духъ, который мы считаемъ отличнымъ отъ нашего, обладая нашими категоріями, имѣетъ еще въ своемъ распоряженіи другія совершенно неизвѣстныя намъ категоріи; или онъ будетъ пользоваться лишь иными категоріями, или, наконецъ, его категоріи будутъ не только отличны отъ нашихъ, но и прямо противоположны нашимъ»... Духъ, замѣчаетъ онъ далѣе, не можетъ вполнѣ отличаться отъ нашего духа, не переставая быть духомъ. Говорить о духѣ отличномъ отъ насъ, если его отличіе отъ насъ не есть отличіе въ степени или несущественное отличіе въ ощущеніяхъ, значитъ, говорить о чемъ-то непонятномъ» (De l'Erreur, 124) Это утвержденіе остается у автора совершенно бездоказательнымъ. Если законъ противорѣчія не зависитъ отъ всѣхъ категорій, то что же можетъ быть немыслимаго въ понятіи «чистаго ощущенія», духа, не надѣленнаго нашими категоріями или надѣленнаго какими-нибудь другими? Но въ томъ-то и дѣло, что независимость закона противорѣчія отъ категорій и формъ познанія подвергнута нами сомнѣнію. Вотъ почему мы не имѣемъ права вводить въ научный обиходъ понятіе «чистаго ощущенія», «духа не подчиненнаго нашимъ категоріямъ мысли», пока это сомнѣніе не будетъ разсѣяно.

какъ изъ абсолютной безсознательности всплыло сознаніе; какъ въ этомъ сознаніи появилась интуиція времени; какъ координація непротяженныхъ ощущеній въ теченіе долгаго опыта порождала и наконецъ благополучно произвела на свѣтъ интуицію пространства и т. д.,—эта исторія представляетъ отъ начала до конца *невинную философскую мистификацію*. Появленіе на свѣтъ сознанія изъ косной матеріи—довольно горькая пилюля, но если читатель благополучно проглотилъ ее и допустилъ наличность смутныхъ, непротяженныхъ, не подчиненныхъ никакимъ формамъ сознанія ощущеній, то дѣло можетъ быть безъ труда благополучно доведено до конца. Секретъ этой мистификаціи заключается въ слѣдующемъ. Когда произносится слово *чистое* ощущеніе, вниманіе невольно отвлекается отъ тѣхъ необходимыхъ условій, при которыхъ это чистое ощущеніе мыслится нами. Напримѣръ, если я попрошу читателя глядѣть на этотъ бѣлый квадратъ и сосредоточить вниманіе на ощущеніи бѣлизны: □, то, несомнѣнно, онъ отодвинетъ въ своемъ сознаніи на задній планъ тотъ фактъ, что данное ощущеніе бѣлизны сознается во времени, что оно сознается нѣкоторымъ субъектомъ, что нельзя въ тоже мгновенье сознавать данный квадратъ и бѣлымъ, и небѣлымъ и т. п. Разсказывая далѣе о томъ, какъ изъ чистаго ощущенія развилась та или другая форма познанія, я буду направлять вниманіе читателя то на то, то на другое необходимое свойство даннаго ощущенія, изъ которыхъ всѣ уже были передъ его сознаніемъ, когда онъ ощущалъ „чистую бѣлизну“, и опишу эволюцію необходимыхъ формъ познанія тамъ, гдѣ было простое перемѣщеніе фокуса вниманія. Въ результатѣ—читатель одураченъ.

Я говорю, что увѣреніе, будто нашему познанію доступны состоянія сознанія безъ необходимыхъ формъ его, есть невинная мистификація, я хочу этимъ сказать: это—непреднамѣренный обманъ, основанный на самообманѣ. Тѣмъ не менѣе тотъ, кто не признаетъ возможнымъ существованія чистыхъ ощущеній, независящихъ отъ формъ познанія и законовъ мысли, напримѣръ—отъ протяженія, долженъ считаться съ тѣмъ фактомъ, что многія лица *искренно* убѣждены, напримѣръ, въ абсолютной непротяженности нѣкоторыхъ ощущеній, и притомъ не на основаніи метафизическихъ соображеній, а опираясь на личное самонаблюденіе. Такъ, напримѣръ, еще въ началѣ XVIII-го вѣка ученикъ Брауне—Кингъ высказывалъ мысль, будто вкусовыя и обонятельныя ощущенія непротяженны. По мнѣнію Дугальта Стьюарта, существо, одаренное только слухомъ и обоняніемъ, не имѣло бы въ сознаніи интуиціи протяженности [1]).

[1]) ‹Elements of the Philosophy.› v. p. 100.

Глейгъ, о которомъ я упоминаю въ другомъ сочиненіи, критикуя Канта, выставлялъ противъ апріорности пространства указаніе на непротяженность обонятельныхъ и звуковыхъ ощущеній [1]). Такія же заявленія мы находимъ и у большинства новѣйшихъ представителей теоріи „психическаго возбужденія". Нетрудно отмѣтить ту коренную ошибку при истолкованіи непосредственныхъ данныхъ сознанія, которая даетъ поводъ къ мнимому убѣжденію въ непротяженности ощущеній.

Во всякомъ ощущеніи, какъ я замѣтилъ выше, мы можемъ направлять фокусъ вниманія то на его содержаніе (запахъ розы), то на одно изъ его необходимыхъ свойствъ: мы можемъ мыслить то о продолжительности запаха розы, то о его локализаціи, то о его интенсивности, и т. д. Созерцая мысленно тотъ же объектъ, мы выдѣляемъ въ немъ вниманіемъ ту или другую сторону, какъ при помощи усиленія интенсивности той или другой стороны въ самомъ представленіи, такъ и при помощи оживленія тѣхъ или другихъ ассоціацій, сопровождающихъ его въ видѣ психическихъ обертоновъ. Это произвольное *подчеркиваніе* въ данномъ представленіи того или другого необходимаго его элемента представляетъ аналогію съ произвольнымъ истолковываніемъ значенія плоскихъ фигуръ въ качествѣ перспективныхъ, когда одна и таже фигура можетъ быть по желанію истолкована или, какъ усѣченная пирамида, или, какъ четырехугольная кастрюля, обращенная къ намъ отверстіемъ и т. п. Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ мы не теряемъ изъ нашего сознанія безусловно остальныхъ необходимыхъ свойствъ запаха розы, но эти свойства отступаютъ въ нашемъ сознаніи на второй планъ, не попадаютъ, такъ сказать, на его желтое пятно, а составляютъ объектъ бокового зрѣнія нашей духовной сѣтчатки. При недостаточной вдумчивости это обстоятельство даетъ поводъ поверхностному наблюдателю заключить о томъ, чего ему отнюдь не было дано непосредственнымъ самонаблюденіемъ, а именно, что оставленныя въ тѣни необходимыя свойства ощущенія совершенно не воспринимаются нашимъ сознаніемъ и могутъ быть отброшены, какъ величина, равная нулю. Между тѣмъ необходимое свойство ощущенія, въ данную минуту затѣненное, лежащее внѣ фокуса вниманія, никогда не можетъ на основаніи непосредственнаго самонаблюденія быть приравнено нулю. Можетъ быть, разгадка метафизической иллюзіи, заключающейся въ убѣжденіи, будто ощущеніе отдѣлимо отъ его необходимыхъ свойствъ, будетъ намъ дана, если мы еще обратимъ

[1]) «Судьба критической философіи въ Англіи до 1830 г.».

вниманіе на слѣдующій фактъ, подмѣченный уже Кантомъ. Наши органы чувствъ представляютъ, по всей вѣроятности, продуктъ эволюціи и постепенно дифференцировались; важнѣйшіе изъ нихъ устроены такъ, что *подчеркиваютъ* передъ нашимъ сознаніемъ каждый то или другое необходимое свойство сознанія: I) *Идея субстанціи*, т. е. относительной устойчивости комплексовъ ощущеній особенно подчеркнута въ пассивномъ осязаніи, въ чувствѣ давленія (вѣсъ). II) *Идея причинности*, какъ справедливо указывали Мэнъ де Биранъ, Уэвель и Спенсеръ [1]) особенно тѣсно связына съ активнымъ осязаніемъ. III) *Идея времени* съ его количественными элементами воспринимается съ особенной отчетливостью слухомъ. IV) *Идея пространства* съ его количественными элементами — зрѣніемъ. V) Въ обонятельныхъ и вкусовыхъ ощущеніяхъ локализація очень смутна, продолжительность незначительна, вслѣдствіе быстраго притупленія органовъ и слабости чувственной памяти, устойчивость незначительна, и только *качество* ощущенія, такъ сказать, само напрашивается попасть въ фокусъ вниманія; тоже касается въ значительной мѣрѣ и эмоцій. Только-что высказанное соображеніе Кантъ въ общихъ чертахъ намѣчаетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Durch Gesicht — der Raum (man kann beim Sehen von allen Farben abstrahiren), durch das Gehör — die Zeit (man zählt in Gedanken, wenn man Succession schätzen will), durch Gefühl — die Substanz. Weil aber Substanz nicht ohne Accidenten ist, diese aber Modificationen des Raumes und der Zeit sind, so enthält das Gefühl Alles [2])“. Спенсеръ и А. Ланге указывали на то, что рѣзкая прирожденная качественная обособленность ощущеній, принадлежащихъ различнымъ органамъ чувствъ (различнымъ „качественнымъ кругамъ“, какъ выражается Гельмгольцъ) облегчаетъ процессъ абстракціи и классификаціи качествъ человѣческимъ умомъ, мы же отмѣчаемъ то обстоятельство, что наличность специфическихъ органовъ чувствъ, содѣйствуя выработкѣ формъ познанія въ сознательныя понятія, въ тоже время, можетъ быть, содѣйствуетъ указанной выше иллюзіи [3]). Наши органы чувствъ такъ устроены, что въ важнѣйшихъ изъ нихъ

---

[1]) Уэвель обращаетъ вниманіе на происхожденіе слова vis = ϝις = ἴς = мускулъ; ϝις ποταμοῖο у Гомера, ϝις ἀνέμου βορέαο у Гезіода.

[2]) См. «Reflexionen» въ «Антропологіи“. стр. 83.

[3]) Высказанныя соображенія не имѣютъ ничего общаго съ соображеніями американскаго психолога Фрэзера о возможности психологически объяснить генезисъ «магическихъ» категорій философіи. По его мнѣнію, анализъ психологической основы категорій поведетъ къ новой «свѣжей системѣ болѣе осязательныхъ категорій, полученныхъ путемъ проницательнаго научнаго анализа инстинкта и ощущеній». (Psychological Basis of Realism).

вниманіе съ особенной легкостью направляется на то или другое необходимое свойство ощущенія, между тѣмъ какъ остальныя формы познанія не такъ рѣзко выступаютъ на первый планъ. Отсюда— легенда о внѣпространственности слуховыхъ, вкусовыхъ и обонятельныхъ ощущеній. Каждое необходимое свойство ощущенія не можетъ быть на основаніи самонаблюденія приравнено *нулю*. Чтобы доказать, что X + δ (ощущеніе + его протяженность) могли быть когда-либо приравнены X („чистое“ непротяженное ощущеніе), я долженъ *ощутить*, что δ дѣйствительно = 0, а опытъ никогда не даетъ мнѣ этого.

Спенсеръ пытается опровергнуть эту мысль, какъ ссылками на психологическое самонаблюденіе, такъ и метафизическими соображеніями, заключающимися въ попыткѣ вывести идею сосуществованія изъ идеи послѣдовательности. Что касается психологическихъ его соображеній, то о нихъ мы не будемъ говорить, такъ какъ они раздѣляютъ участь другихъ психологическихъ гипотезъ (синтеза, ассоціацій etc.) *производности* идеи пространства, являясь *догматическими* утвержденіями, не находящими себѣ опоры ни въ данныхъ психологическаго наблюденія, ни въ данныхъ психологическаго эксперимента, какъ это обстоятельно выяснено проф. Челпановымъ въ его диссертаціи: „Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апріорности и врожденности“. (Кіевъ, 1896, стр. 375). Что же касается метафизической дедукціи сосуществованія изъ послѣдовательности, то о ней я считаю нужнымъ сказать нѣсколько словъ. По мнѣнію Спенсера, даже въ томъ случаѣ, еслибы данныя непосредственнаго самонаблюденія свидѣтельствовали о первичности идеи пространства, то это обстоятельство все-таки не лишало бы насъ возможности высказывать догадки о существованіи низшихъ формъ сознанія, въ которыхъ имѣется лишь потокъ *послѣдовательныхъ* ощущеній безъ наличности сосуществованія. Онъ полагаетъ, что ряды *сосуществующихъ* психическихъ состояній могли выработаться изъ рядовъ *послѣдовательныхъ* состояній путемъ продолжительнаго опыта. Послѣдовательные ряды ощущеній въ противоположность сосуществующимъ необратимы, послѣдніе же одинаково легко проходимы въ направленіи и отъ A до Z, и отъ Z до A. Отсюда можно предположить, что въ сущности абсолютное сосуществованіе ощущеній въ сознаніи никогда не было дано намъ, да, можетъ быть, и теперь не дано, но мы принимаемъ легко обратимыя быстрыя послѣдовательности ощущеній за сосуществующія данныя сознанія: для насъ de facto послѣдовательный рядъ является

эквивалентнымъ сосуществующему. Не вдаваясь въ психологическій анализъ тѣхъ выводовъ [1]), которые Спенсеръ дѣлаетъ изъ этого общаго положенія, мы должны задаться вопросомъ не представляетъ ли совершенно химерической фикціи это понятіе *ощущенія, отдѣленнаго отъ идеи сосуществованія*? Въ самонаблюденіи оно намъ не дано, а пользоваться имъ, какъ метафизической фикціей, мы еще не имѣемъ права, ибо остается пока открытымъ вопросъ, не заключаетъ ли въ себѣ логическаго противорѣчія подобная фикція.

Мы еще возвратимся къ вопросу о существованіи непротяженныхъ психическихъ состояній, а пока ограничимся общимъ замѣчаніемъ: протяженность—первичное свойство всякаго ощущенія и неотдѣлима отъ самаго понятія ощущенія: непротяженное ощущеніе такая же логическая фикція, какъ круглый квадратъ или черная бѣлизна.

Наряду съ мыслителями, признающими реальную отдѣлимость ощущеній отъ протяженности, есть философы допускающіе существованіе внѣвременныхъ ощущеній. Они считаютъ сосуществованіе первичнымъ свойствомъ ощущеній и изъ него стараются вывести послѣдовательность. Сюда относится А. Ланге, который, приписывая протяженность всѣмъ психическимъ состояніямъ, склоняется придавать пространству передъ временемъ нѣкоторый хронологическій prius: „опытное воспріятіе нашего внутренняго состоянія вовсе не можетъ происходить въ одной только формѣ времени: мы всегда наталкиваемся на множество одновременныхъ ощущеній, которыя могутъ подвергнуться синтезу лишь въ формѣ пространственнаго образа. Движенія въ пространствѣ даютъ намъ поводъ для измѣренія времени. Всѣ наши эмпирическія представленія времени примыкаютъ къ представленіямъ пространства; нельзя ли изъ этого заключить, что вообще представленіе времени въ сравненіи съ представленіемъ пространства надо считать вторичнымъ?“ („Logische Studien. 1877. S. 139“). Таже мысль но въ гораздо болѣе категорической формѣ положена въ основу книги Гюйо: „La genèse de l'idée de temps“. Гюйо справедливо замѣчаетъ по поводу обособленія послѣдовательности отъ сосуществованія слѣдующее: „Это ученіе (о непротяженныхъ ощущеніяхъ) намъ кажется чистѣйшей фантазіей, и мы не вѣримъ въ хронологическій prius (antériorité) временнаго порядка по отношенію къ пространственному... Какъ можно представлять себѣ порядокъ иначе, какъ въ образной (figuratif) формѣ, которая всегда болѣе или менѣе

[1]) См. Челпановъ: Проблема воспріятія пространства etc. стр. 35—42.

пространственна? Мы полагаемъ вмѣстѣ съ Герингомъ, Штумпфомъ, Джэмсомъ, Уордомъ и Фуйллье, что всѣ наши ощущенія и внутреннія, и внѣшнія одарены болѣе или менѣе смутной формой протяженія"... Но, признавъ первичность протяженія, Гюйо впадаетъ въ крайность, противоположную взглядамъ мыслителей, выводящихъ *сосуществованіе* изъ *послѣдовательности:* онъ хочетъ вывести *послѣдовательность* изъ *сосуществованія.* По его мнѣнію, въ началѣ время не существуетъ въ нашемъ сознаніи такъ же, какъ и въ кучѣ песку. Наши ощущенія и наши мысли похожи на песчинки, которыя высыпаются изъ дырочки: какъ эти песчинки, онѣ въ ихъ различіи взаимно исключаютъ и отталкиваютъ другъ друга, вмѣсто того чтобы абсолютно сливаться другъ съ другомъ; эта серія падающихъ другъ за другомъ песчинокъ и есть время (p. 118). По Гюйо, идея времени развивается процессомъ дифференцировки различенія сосуществующихъ состояній сознанія: „Время есть слѣдствіе перехода отъ однороднаго къ разнородному... Въ абсолютно-однородной массѣ, которую въ видѣ логической фикціи мы представляемъ иногда въ началѣ бытія, время еще не существуетъ. Представьте себѣ скалу, въ которую ударяютъ морскія волны - время существуетъ для нея, ибо вѣка грызутъ и подтачиваютъ ее; теперь вообразите, что волна, ударявшая въ скалу, отхлынула, не возвращается вспять и не замѣщается другою волною; предположите, что каждая частица камня остается неизмѣнной навѣки въ присутствіи все той же неподвижной капли воды, время перестанетъ существовать и для моря, и для скалы— они будутъ перенесены въ вѣчность. Но вѣчность представляется понятіемъ, противорѣчащимъ понятію жизни и сознанія, какими мы ихъ знаемъ. Жизнь и сознаніе предполагаютъ разнообразіе, а разнообразіе, порождаетъ длительность". Такимъ образомъ, Гюйо самъ приводитъ свою точку зрѣнія къ абсурду. Въ самомъ дѣлѣ, что такое сознаніе безъ послѣдовательности сознаваемыхъ ощущеній, какъ не метафизическая фикція, вродѣ этой абсолютно неизмѣнной скалы? И почему Гюйо считаетъ фантастичнымъ выведеніе сосуществованія изъ послѣдовательности у Спенсера и не считаетъ фантастичной эту „fiction logique" внѣвременнаго бытія? Разгадка этой поразительной ошибки заключается въ слѣдующемъ: Гюйо смѣшиваетъ временное слѣдованіе въ сознаніи съ *сознаваніемъ* временного слѣдованія [1]). Путемъ интереснаго психологическаго анализа онъ показы-

[1]) Подобное же смѣшеніе мы видимъ у Фуйллье въ его предисловіи къ книгѣ Гюйо: «Животное, ощущая, какъ зубы другого животнаго вонзаются

ваетъ, что *сознаванie временного слѣдованiя* не дано въ первобытномъ сознанiи, что идея, *понятiе* времени есть продуктъ эволюцiи. Но онъ забываетъ, что интуитивное чувство длительности имѣется на лицо въ простѣйшемъ ощущенiи.

Попытку вывести сознаванiе послѣдовательности изъ сознаванiя сосуществованiя читатель найдетъ у Сiеребуа (L'autopsie de l'âme). Сiеребуа полагаетъ, что временной перспективѣ воспоминанiй соотвѣтствуетъ, пространственное расположенiе въ мозгу молекулъ, заключающихъ въ себѣ *слѣды*, соотвѣтствующiе отдѣльнымъ образамъ — какъ-бы складъ фотографическихъ негативовъ, причемъ каждый негативъ обладаетъ какъ-бы матерiальнымъ *мѣстнымъ знакомъ*, соотвѣтствующимъ его локализацiи во времени. „Но, вотъ маленькое затрудненiе, говоритъ по этому поводу Пиллонъ, относительному положенiю молекулъ-идей въ мозговомъ зеркалѣ уже соотвѣтствуетъ отношенiе сосуществованiя внѣшнихъ объектовъ, какъ же можетъ это положенiе въ тоже время обозначать два рода положенiя молекулъ-идей: надо признать, что молекулы-идеи въ одныхъ положенiяхъ имѣютъ чувство послѣдовательности, въ другихъ — нѣтъ". [1]) Можно допустить, согласно гипотезѣ психофизiологическаго параллелизма, что послѣдовательности въ *оживанiи* извѣстныхъ мозговыхъ процессовъ (какъ объектовъ возможнаго опыта) соотвѣтствуетъ послѣдовательность въ оживанiи въ сознанiи извѣстныхъ представленiй, но выводить *послѣдовательность* идей изъ сосуществованiя молекулъ значитъ утверждать нѣчто абсолютно непонятное.

Нельзя ли психологически объяснить эту тенденцiю выводить изъ сосуществованiя послѣдовательность слѣдующимъ образомъ.

въ его тѣло, не имѣетъ ни малѣйшей нужды представлять себѣ время, чтобы ощущать. Это смѣшенiе наблюдается нерѣдко у психологовъ; такъ напримѣръ, Гексли говоритъ: «Есть только словесное различiе между «имѣть ощущенiе» и «*знать, что имѣешь его*». Но чистые метафизики извлекаютъ большую пользу изъ этой туманности». (Hume, 73). Здѣсь Гексли, подобно Джэмсу Миллю, Брауну и многимъ другимъ мыслителямъ не дѣлаетъ различiя между двумя оттѣнками мысли, полагая, что ощущая мы не можемъ не сознавать, ибо нѣтъ безсознательныхъ ощущенiй. Онъ забываетъ только, что могутъ быть безконечно разнообразныя степени сознаванiя, и что огромная разница напримѣръ, между сознаванiемъ ощущенiй, протекающихъ во времени, и сознаванiемъ тѣхъ же ощущенiй въ связи съ активностью вниманiя, направленнаго на ихъ длительность. Съ точки зрѣнiя Гексли, мы не могли бы абстрагировать, ибо абстракцiя заключается именно въ *подчеркиванiи* активностью вниманiя извѣстнаго свойства въ данномъ ощущенiи (его протяженности, длительности etc.). См. Pensée et realité, A. Spir, переводъ Пэнжона, 1896 г., стр. 38 и Adamson: On the Philosophy of Kant, 1879, стр. 242; Спенсеръ, Психологiя, т. II § 405. У Шмидкунца объ этомъ подчеркиванiи (renforcement psychique) есть интересныя замѣчанiя (Ueber die Abstraction).

[1]) См. La Critique Philosophique. 1873 г.



Матеріалисты и философы съ наклономъ къ матеріализму нерѣдко выдвигаютъ значеніе пространства передъ временемъ: для Лукреція „tempus per se non est“, съ точки зрѣнія Дюринга, матерія первоначально пребывала въ абсолютномъ покоѣ въ пространствѣ только; перемѣна, движеніе, а съ ними и время явились позднѣе. Если мы вспомнимъ, что Ланге въ своемъ критицизмѣ, Гюйо въ своемъ позитивизмѣ иногда незамѣтно для себя приближаются къ матеріалистическому способу мышленія, то намъ станетъ понятной эта переоцѣнка пространства передъ временемъ, ибо въ такъ называемыхъ „матеріальныхъ“ явленіяхъ (воспріятія), воспринимаемыхъ преимущественно *осязаніемъ* и *зрѣніемъ*, пространственность особенно бросается въ глаза. Наоборотъ спиритуалисты—М. де-Биранъ, Брадлей, Эггеръ, Кузенъ, Бергсонъ, etc. выдвигаютъ первичность времени, ибо въ такъ называемыхъ „психическихъ“ явленіяхъ, „внутреннемъ чувствѣ“—эмоціяхъ, воспроизведенныхъ представленіяхъ—особенно бросается въ глаза *послѣдовательность*, а протяженность вслѣдствіе меньшей точности локализаціи и преходящаго характера этихъ явленій оставлена въ тѣни. Впрочемъ, дуализмъ *протяженія* и *бытія* съ одной стороны *временной послѣдовательности* и *мышленія* съ другой, можетъ привести нерѣдко и спиритуалиста, и матеріалиста къ противоположнымъ утвержденіямъ: такъ напримѣръ, Спенсеръ, склоняющійся нерѣдко къ матеріализму, выводитъ сосуществованіе изъ послѣдовательности, между тѣмъ какъ можно было бы ожидать обратнаго, согласно высказываемой мною догадкѣ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Виртуальный априоризмъ. Отдѣлимы ли ощущенія (E) отъ категорій качества и количества. Точка зрѣнія ассоціаціонной психологіи. Явленія внутренняго чувства. Отдѣлимы ли ощущенія отъ категорій причинности и субстанціальности. Ощущенія и единство сознанія.

Итакъ, если мы не хотимъ вводить въ обиходъ нашихъ научныхъ понятій двухъ фикцій *непротяженныхъ* и *внѣвременныхъ* ощущеній, на существованіе которыхъ наше самонаблюденіе не даетъ намъ ни малѣйшихъ указаній, то мы должны признать, что E, E′, E″, E‴ неотдѣлимы отъ формъ созерцанія F — пространства и времени. Дальнѣйшій анализъ покажетъ намъ, что и отъ категорій (K) ощущенія неотдѣлимы. Но прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этого вопроса, скажемъ нѣсколько словъ о взглядахъ Канта на существованіе „чистыхъ ощущеній". Ближайшее знакомство съ его взглядами, мнѣ кажется, показываетъ, что Канта нельзя отнести ни къ нативистамъ, ни къ генетистамъ въ его взглядахъ на эволюцію познанія и на соотношеніе между ощущеніями съ одной стороны, формами созерцанія и категоріями — съ другой. Кантъ говоритъ объ апріорныхъ законахъ познанія, какъ о такихъ законахъ, которые мы неизбѣжно переносимъ на всякій видъ интеллигенціи, встрѣчаемый въ опытѣ. У него, какъ указываетъ Либманнъ, часто встрѣчается замѣчаніе о значеніи того или другого закона познанія *„für uns und uns homogene Intelligenz"*. „Съ перваго взгляда, говоритъ Кантъ, можетъ показаться странною мысль, что условіе, подъ которымъ я мыслю вообще, и которое поэтому есть свойство только моего субъекта, можетъ имѣть значеніе для всѣхъ мыслящихъ существъ; и что на положеніи, имѣющемъ, повидимому, опытной иллюзорный характеръ, можно основать аподиктическое и всеобщее сужденіе, напримѣръ: все

мыслящее имѣетъ всѣ тѣ свойства, о какихъ мнѣ свидѣтельствуетъ мое сознаніе“ [1]). Здѣсь Кантъ устанавливаетъ указанный нами *минимумъ антропоморфизма.* Постулируя однородность законовъ познанія у всѣхъ одушевленныхъ существъ, Кантъ принимаетъ эволюцію формъ познанія *въ видѣ постепенной выработки ихъ въ сознательные законы ума изъ представленій, въ которыхъ эти формы имѣются на лицо, но не выработаны въ понятія апріорныхъ формъ.* Это показано Кантомъ въ его логикѣ [2]). Говоря о ступеняхъ ясности познанія, онъ даетъ слѣдующую картину эволюціи ума:

I)	vorstellen	= представлять	доступно животнымъ.
II)	percipere	= воспринимать сознательно	
III)	noscere	= различать и отожествлять	
IV)	cognoscere	= сознательно познавать	
V)	intelligere	= образовывать понятія	
VI)	perspicere	= проникать разумомъ	
VII)	comprehendere	= познавать a priori.	

Здѣсь важны не самыя *ступени* отмѣчаемыя Кантомъ, а общее указаніе на *эволюцію* процесса отвлеченія.

Отсюда ясно, что было бы ошибкой приписывать Канту точку зрѣнія догматическаго нативизма, рѣзко обособляющаго человѣческій интеллектъ, надѣленный аппаратомъ прирожденныхъ формъ, отъ животнаго царства [3]). „Актъ рефлексіи, говоритъ Кантъ, имѣется даже у животныхъ, хотя и въ чисто инстинктивной формѣ“ [4]) (см. „О философіи вообще,“ 1794 г.). Это вполнѣ согласуется съ замѣчаніемъ Тарда объ *инстинктивной* природѣ категорій на низшихъ ступеняхъ жизни сознанія, когда онѣ еще не выработаны въ отвлеченныя понятія („L'opposition universelle“, G. Tarde p. 223). Но не менѣе ошибаются и тѣ, кто думаетъ, будто Кантъ, будучи апріористомъ въ теоріи знанія, былъ генетистомъ въ психологіи. Говоря о всеобщности и необходимости апріорныхъ сужденій, Кантъ замѣчаетъ: *„было бы абсурдомъ, признавая притязаніе даннаго сужденія на апріорность, оправдывать его психологическимъ объясненіемъ его происхожденія,* такъ какъ въ такомъ случаѣ

---

[1]) Кр. ч. р. стр. 279-я (Cok.), 331-я (Adickes).

[2]) См. Logik, стр. 71-я (изд. Кирхманна).

[3]) «Знаменательно, говоритъ Льюисъ, что Кантъ нигдѣ не затрогиваетъ вопроса, обладаютъ ли животныя этими же формами мышленія, какъ апріорными условіями ихъ опытовъ и навыковъ» (Льюисъ, «Изученіе психологіи», пер. Боборыкина, стр. 182)

[4]) Въ Kritik d. Urtheilskraft (изд. Б. Эрдманна, стр. 317-я) Кантъ замѣчаетъ, что въ силу законнаго заключенія по аналогіи мы можемъ предполагать у животныхъ наличность интеллекта сходнаго съ нашимъ (Analogon der Vernunft).

пришлось бы дѣйствовать наперекоръ своимъ взглядамъ; и если бы объясненіе его психологическаго происхожденія удалось вполнѣ, то это объясненіе показало бы, что сужденіе безусловно не можетъ претендовать на необходимость, какъ разъ именно потому, что можно объяснить его психологическое происхожденіе". („О философіи вообще", 3-й отд.). Итакъ, какъ психологъ, Кантъ не нативистъ и не генетистъ, а сторонникъ *виртуальнаго апріоризма*. „Всякій актъ мысли, говоритъ Ритчи, заключаетъ въ себѣ законъ противорѣчія, а между тѣмъ лишь въ поздній періодъ исторіи человѣчества наука логики оказалась въ состояніи открыть и формулировать этотъ принципъ" [1]). Эта справедливая мысль есть перифразъ замѣчанія Канта о томъ, что люди мыслятъ по законамъ логики, не зная этого, какъ люди говорятъ, не зная грамматики.

„Эволюція" формъ пространства и времени сводится къ постепенной переработкѣ послѣдовательныхъ и сосуществующихъ душевныхъ состояній въ сознаваніе послѣдовательности и сосуществованія душевныхъ состояній. Категоріи качества, и количества, такъ же неотдѣлимы отъ ощущеній, какъ и формы созерцанія. Съ психологической точки зрѣнія, недопустима мысль о существованіи чистыхъ ощущеній, неподчиненныхъ категоріямъ качества и количества: гдѣ ощущенія—тамъ должно быть и интуитивное различеніе и отожествленіе качественное и количественное. „Извѣстная степень сознанія, говоритъ Кантъ, недостаточная, впрочемъ, для воспоминанія, находится во многихъ темныхъ представленіяхъ; ибо безъ сознанія мы безразлично соединяли бы всякія представленія, между тѣмъ какъ мы дѣлаемъ различія между признаками многихъ понятій (напр. права и несправедливости, различіе, дѣлаемое артистомъ между многими нотами, представляющимися воображенію). Если сознаніе достаточно для различенія, но недостаточно для сознанія различенія, то представленіе должно быть названо темнымъ". Отожествленіе и различеніе должны постулироваться нами въ темныхъ представленіяхъ, безъ чего элементы сознанія сливаются въ pêle-mêle, къ которому непримѣнимо слово ощущеніе. Можно говорить о душевной жизни, въ которой отсутствуетъ *сознаваніе* отожествленія или *сознаваніе* различенія, но говорить о сознаніи, въ которомъ имѣется на лицо одно *отожествленіе безъ различенія* или одно *различеніе безъ отожествленія*, значитъ говорить о непонятной уму логической фикціи.

---

[1]) См. статью Ritchie: Origine and validity, въ сборникѣ подъ заглавіемъ Darwin and Hegel. p. 16.

А между тѣмъ такъ и поступали Бэнъ, Спенсеръ, и др., задаваясь цѣлью выяснить, составляетъ ли отожествленіе или различеніе *primum cognitum* въ нашей душевной жизни. Но съ чисто психологической точки зрѣнія такія гипотезы недопустимы. Это начинаютъ одинаково признавать и нативисты, и генетисты. Такъ напримѣръ, генетистъ Рибо устраняетъ изъ области психологіи попытки сводить отожествленіе и различеніе къ одной первичной данной, [1]) съ другой стороны нативистъ Джэмсъ относитъ ихъ къ „экстравагантностямъ умозрѣнія". При отсутствіи понятія числа у животнаго имѣется интуитивное различеніе болѣе интенсивнаго и менѣе интенсивнаго ощущенія, части и цѣлаго — воспріятіе множественности, какъ выражается Рибо. Дѣти, не умѣющія считать обладаютъ, какъ показалъ Бине, *интуитивнымъ счетомъ*. Только усвоеніе математическихъ *понятій* и *символовъ*, требующихъ отрѣшенія отъ непосредственно данной интуиціи, недоступно ребенку. Маленькій Эмиль, о которомъ разсказываетъ Эггеръ, не признаетъ цифры — *3* — тремя: „parce qu il n'y a qu'un chiffre!" объясняетъ онъ. Здѣсь мы наблюдаемъ совпаденіе онтогенетическаго и филогенетическаго процесса абстракціи въ индивидѣ и видѣ: для римлянъ три выражалось — III — тремя цифрами [2]). Точно также понятіе именованной дроби не можетъ быть ясно для маленькаго ребенка. Когда дитяти говорятъ, что ему теперь 2 года и 10 мѣсяцевъ, оно съ недоумѣніемъ спрашиваетъ: „значитъ, у меня 2 возраста?" [3]) *Идіоты* не только различаютъ большее и меньшее, но способны и къ несовершеннымъ формамъ счета. Напримѣръ, идіотъ можетъ насчитать нѣсколько сотенъ, прибавляя по два: $2 + 2 = 4$, $4 + 2 = 6$ etc., но въ тоже время ему трудно сложить напримѣръ $7 + 5$. При счетѣ идіоты постоянно нуждаются въ интуиціи: до 10 они считаютъ по пальцамъ. Еслиже изъ 2 чиселъ которыя нужно сложить одно > 10, напримѣръ 15, а другое < 10, наприм., 4, то они поступаютъ слѣдующимъ образомъ: одну руку кладутъ на столъ: она символируетъ для нихъ 15, а потомъ приставляютъ къ ней 4 пальца одинъ за другимъ; считая: 16, 17, 18, 19. Когда оба слагаемыхъ больше 10, они выполняютъ сложеніе съ большимъ трудомъ [4]). Языкъ

---

[1]) Evolution des idées génerales. p. g.

[2]) Egger. «De l'Intelligence et du language chèz les enfants» 1887.

[3]) Аналогичное явленіе мы наблюдаемъ и въ процессѣ образованія качественныхъ понятій: *идеографическое* письмо предшествуетъ исторически *фонетическому*.

[4]) S. Sollier: «Psychologie de l'idiot et de l'imbecille».

дикихъ расъ, какъ показалъ Лёббокъ, (см. ниже стр. 222-ю) свидѣтельствуетъ о различеніи большаго и меньшаго и о зачаточныхъ формахъ счисленія. Такъ напримѣръ, у Тасманійцевъ есть слова: parmery = 1, calabawa = 2, cardia = 3, 4, 5 etc. Въ другомъ племени имѣются обозначенія: одинъ, два, много, очень много; 3 выражаютъ черезъ одинъ-два, 4=два-два. Но Леббокъ прибавляетъ къ этому, что дикари считаютъ *гораздо дальше при помощи мимики.*

Признавая E, E′ E″ неотдѣлимыми отъ пространства, времени и категорій качества и количества, мы неизбѣжно должны прійти въ столкновеніе съ ассоціаціонной психологіей, поэтому здѣсь не лишнее выяснить отношеніе критической теоріи знанія къ ассоціаціонизму. Ферри въ своей исторій ассоціаціонизма [1]) показываетъ, что это ученіе, подвергшись послѣдовательнымъ измѣненіямъ у Юма, Гертли, Милля, Бэна и др., сказало свое послѣднее слово въ ученіи Спенсера, согласно которому весь сложный механизмъ познанія—его формы (пространство и время) и содержаніе (качественно-разнородныя психическія состоянія)—все это представляетъ собою результатъ группировки элементарныхъ психическихъ единицъ, которыя въ тоже время суть физіологическія единицы—это *нервные толчки*. Группы нервныхъ толчковъ и группы этихъ группъ путемъ долгаго индивидуальнаго и наслѣдственнаго опыта, сочетаясь въ устойчивые комплексы, порождаютъ сознаніе въ томъ видѣ, въ какомъ мы наблюдаемъ его въ себѣ съ разнородными ощущеніями, воспринимаемыми въ пространствѣ и времени, принадлежащими единому субъекту, составляющими объектъ сужденій и другихъ процессовъ мысли. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что эти элементарныя психическія единицы—миѳъ. Ощущенія, какъ данныя сознанія, не могутъ быть разлагаемы на обособленные другъ отъ друга качественно однородные элементы; можно предполагать существованіе физіологическихъ процессовъ, которые болѣе или менѣе однородны при качественно розноролныхъ ощущеніяхъ, но нельзя *дробить* самое ощущеніе [2]). „Въ то время какъ видимое и осязаемое всегда поддается дѣленію на обособленныя одна отъ другой все меньшія и меньшія части, соотвѣтствующія ощущенія умножаются, но не дробятся, они отличаются тѣмъ, что ихъ интенсивность можетъ быть доведена до нуля, но сами они не поддаются дѣленію, не совмѣстимому съ ихъ сущностью“. Какъ бы мы ни

---

[1]) La psychologie d'association. 1883.

[2]) См. мою статью «Философское значеніе психологическихъ воззрѣній Джэмса». Записки Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго С.-Петербургскаго Университета, т. XXXIX-й.

обособляли наши ощущенія, они всегда составляютъ часть единаго синтеза, въ которомъ всѣ они охвачены нашимъ сознаніемъ. „Признáемъ, говоритъ Ферри, что единство чувственной интуиціи составляетъ первый предѣлъ для власти ассоціаціи“. Ассоціаціи ощущеній, не объединенныхъ сознаніемъ, „пучекъ перцепцій“, какъ выражается Юмъ, есть нѣчто недоступное нашему пониманію. Поэтому ассоціаціонисты вводятъ въ заблужденіе читателя, говоря о группировкѣ элементарныхъ ощущеній и утверждая, что единство самосознанія, охватывающаго многообразіе ощущеній, есть *продуктъ* комбинаціи ощущеній, а не условіе самаго ихъ существованія. Секретъ самообмана указанъ нами выше: читатель мысленно представляетъ себѣ „разрозненныя“ ощущенія, отвлекая свое вниманіе отъ того духовнаго глаза, который называется „Я“, и потомъ, когда психологъ „конструируетъ“ передъ нимъ единство его личности, онъ переноситъ свое вниманіе на единство, которымъ проникнуты всѣ эти мнимо „разрозненныя“ ощущенія, не подозрѣвая, что ему бьютъ челомъ его же добромъ. Здѣсь вполнѣ примѣнимо прекрасное замѣчаніе Дю-Буа-Реймона о томъ, что свѣтъ (въ смыслѣ свѣтового ощущенія) мыслимъ лишь тамъ, гдѣ уже имѣется на лицо созерцающій это свѣтовое ощущеніе глазъ инфузоріи. Все это разъяснено Кантомъ „въ дедукціи чистыхъ разсудочныхъ понятій“. Необходимо имѣть въ виду, что Кантъ описываетъ здѣсь психологическій процессъ, при помощи котораго мы убѣждаемся въ невозможности чистыхъ ощущеній и ассоціацій между ними. Время составляетъ неотдѣлимую подкладку нашихъ представленій: еслибы каждое изъ нихъ было заключено въ одномъ мгновеньи, то оно было бы чѣмъ-то единичнымъ, обособленнымъ отъ другихъ представленій. Но мы созерцаемъ наши представленія въ *непрерывномъ* времени, въ теченіи котораго мы охватываемъ то единство, которое составляетъ содержаніе сосуществующихъ въ нашемъ сознаніи психическихъ явленій. Значитъ ли это, что послѣдовательность намъ дана раньше сосуществованія? Такой абсурдный выводъ можно было бы приписать Канту; и тогда вышло бы, что онъ, подобно Гербарту и Спенсеру, выводитъ сосуществованіе изъ послѣдовательности. Но на самомъ дѣлѣ Кантъ, вѣроятно, имѣетъ въ виду совершенно иное: само собою разумѣется, что сосуществованіе дано вмѣстѣ съ тѣми ощущеніями, которыя одновременно зарождаются въ нашемъ сознаніи, но мы-то *убѣждаемся въ неотдѣлимости идеи сосуществующаго единства ощущеній*, обозрѣвъ сосуществованіе отдѣльныхъ частей воспріятія послѣдовательно и направивъ фокусъ вниманія на сосуществованіе и

единство разнообразныхъ ощущеній въ нашемъ сознаніи. Въ этомъ и заключается *аппрегенсія*. Подобно тому, какъ *наличность различенія въ сознаніи* собаки еще не есть *сознаніе различенія*, такъ и наличность сосуществующихъ и принадлежащихъ единому цѣлому ощущеній собаки не есть *сознаніе сосуществованія* ощущеній и принадлежности всѣхъ ихъ единому сознанію [1]). Но, если смежность ощущеній въ пространствѣ познается лишь при помощи аппрегенсіи, то есть признанія *сродства* сосуществующихъ данныхъ сознанія—ихъ принадлежности единому „Я", то такое же сродство должно быть и въ послѣдовательности ощущеній. Вѣдь, ощущенія и воспроизведенныя представленія сознаются нами не въ видѣ обособленныхъ другъ отъ дружки мгновенныхъ чувственныхъ данныхъ опыта, а въ видѣ сплошного непрерывнаго ряда: ихъ объединяетъ принадлежность одному времени, составляющему форму одного сознанія. „Если я хочу мысленно провести линію, говоритъ Кантъ, или представить себѣ время отъ одного полудня до другого, или извѣстное число, то мнѣ прежде всего необходимо, представить это разнообразныя представленія одно подлѣ другого" [2]). Но, еслибы мы постоянно забывали предшествующіе моменты, то у насъ никогда не получилось бы никакого цѣльнаго представленія. Эта особенность нашихъ ощущеній, называемая Кантомъ *репродукціей*, располагаться въ непрерывной временной послѣдовательности составляетъ логическое sine qua non для существованія самыхъ законовъ ассоціаціи и смежности, и сходства, такъ какъ они предполагаютъ сродство ассоціирующихся представленій, именно ихъ принадлежность единому сознанію, созерцающему ихъ въ послѣдовательномъ порядкѣ. Но съ этими двумя процессами органически связанъ и третій—по-н иманіе. Сознаніе, внося въ ощущеніе порядокъ сосуществованія и послѣдовательности, тѣмъ самымъ вноситъ въ нихъ раціональное начало, а такъ какъ ощущенія безъ пространственно-временнаго распорядка невозможны, то и выходитъ, что нельзя обособлять ощущенія и интеллектъ. Нѣтъ ощущеній безъ ума и его законовъ. Это и составляетъ то, что Кантъ называетъ *рекогниціей*. Еслибы мы допустили разрозненное бытіе ощущеній внѣ единства сознанія, то „выходило бы такъ, будто существуетъ множество воспріятій и даже возможна цѣлая область чувственности, въ которой было бы много эмпирическаго сознанія въ моей душѣ, но порознь внѣ отношенія къ моему самосознанію,

---

[1]) См. выше стр. 23-ю.

[2]) Кр. ч. р. стр. 611-я (Cok), 659-я (Adickes).

что невозможно". Кантъ, если можно такъ выразиться, опрокидываетъ вверхъ ногами ассоціаціонную теорію познанія, и въ то время какъ послѣдняя стремится свести и ассоціацію по сходству, и ассоціацію по смежности къ ассоціаціи по смежности элементарныхъ ощущеній, Кантъ показываетъ, что всякая ассоціація представленій — и по сходству, и по смежности — предполагаетъ сродство данныхъ представленій въ томъ, что всѣ они принадлежатъ одному сознанію и подчинены одинаково его формамъ. „Эту объективную основу *всякой* ассоціаціи явленій, говоритъ Кантъ, я называю *сродствомъ*". Съ точки зрѣнія ассоціаціониста даже въ основаніи равенства $2 \times 2 = 4$ лежитъ неразрывная ассоціація по смежности. Съ нашей точки зрѣнія, ассоціація по смежности—звонокъ въ передней и представленіе о посѣтителѣ — невозможна, если эти два представленія не принадлежатъ одному сознанію. Между звукомъ звонка и образомъ посѣтителя нѣтъ ничего общаго, и однако первое представленіе повлечетъ за собой второе лишь въ томъ случаѣ, когда они сродны т. е. принадлежатъ одному сознанію. Элементы ассоціаціи не носятся въ воздухѣ, но составляютъ всегда ингредіенты единаго сознанія. Отчаянный звонокъ въ квартиру глухого хозяина не повлечетъ за собою никакихъ ассоціацій.

„Сознаваніе трансцендентальнаго принципа единства сознанія можетъ быть яснымъ или темнымъ, это безразлично", говоритъ Кантъ. Законы аппрегенсіи, репродукціи и рекогниціи мы должны постулировать и у животныхъ, поскольку мы приписываемъ имъ сознаніе, но опознаніе этихъ законовъ мы встрѣчаемъ лишь у человѣка.

Приписывая животнымъ въ смутной формѣ эти процессы, Кантъ хочетъ сказать, что какъ бы ни была узка сфера сознанія, хотя бы она ограничивалась наличностью, скажемъ, однихъ осязательныхъ ощущеній, мы должны, произнося слово ощущеніе, предполагать въ немъ временную непрерывность: оно не можетъ представлять рядъ вспышекъ сознанія: A, A', A'', A''', изъ которыхъ длительность каждой $= 0$. Элементарная репродукція ощущеній, въ видѣ непрерывной *длительности* ощущеній есть необходимое условіе всякаго сознаванія, оно не нуждается въ сложномъ механизмѣ воспроизведенія представленій, который необходимъ для построенія перспективы прошлаго и будущаго, временной локализаціи воспоминаній и т. д.

Если признать, что ощущенія неотдѣлимы отъ пространственно-временной интуиціи и процессовъ количественнаго и качественнаго

различенія, то остается еще невыясненнымъ одинъ существенный вопросъ, представляютъ ли такъ называемыя явленія *внутренняго чувства* психическія состоянія такъ же неотдѣлимыя отъ формъ познанія, какъ и явленія *внѣшняго чувства*. Съ точки зрѣнія Канта, какъ извѣстно, пространство есть форма только внѣшняго чувства, время же есть форма и внѣшняго, и внутренняго чувства: „die Form des Inneres Sinnes d. i des Anschauens unsrer selbst und unsrer innern Zustandes“. Отсюда, повидимому, выходитъ, что возможны состоянія внутренняго чувства, реально обособленныя отъ пространственной интуиціи. Но такое предположеніе недопустимо. Созерцаніе насъ самихъ, нашихъ внутреннихъ состояній, предполагаетъ активность вниманія, а эта активность въ видѣ аппрегенсіи, репродукціи и рекогниціи примѣнима лишь къ представленіямъ въ широкомъ смыслѣ слова (ощущенія, воспріятія, воспроизведенныя представленія, эмоціи), и безъ нихъ—пустой звукъ, всѣ же душевныя состоянія протяженны. Это послѣднее положеніе весьма многіе психологи оспариваютъ, но ихъ доводы неубѣдительны. Наиболѣе радикальнымъ представителемъ подобной точки зрѣнія является Бергсонъ въ своей книгѣ: „Essai sur les données immédiates de la conscience“. Мы имѣемъ обыкновеніе, говоритъ Бергсонъ, приписывать психическимъ состояніямъ протяженность, множественность и интенсивность. На самомъ дѣлѣ психическія состоянія сознаются нами смутно, какъ *чистое качество*. Пространственность, множественность и интенсивность, мы приписываемъ этимъ качествамъ лишь символически, мы переносимъ, въ качествѣ метафоры, на психическое аттрибуты матеріальной, протяженной и количественно измѣримой субстанціи. Далѣе Бергсонъ ставитъ слѣдующую альтернативу: или ощущеніе есть *чистое качество*, или величина, въ послѣднемъ случаѣ ощущенія должны быть измѣримы. Но фіаско Фехнера показало, что измѣрять ощущенія единицей мѣры безсмысленно. *Слѣдовательно*, заключаетъ Бергсонъ, въ ощущеніяхъ, какъ таковыхъ, и вообще нѣтъ никакого количественнаго элемента. Понятіе же интенсивности ощущенія, существующее и у простолюдина, есть conception bâtard; несмотря на то, что его первичность признаютъ всѣ философы, оно есть нѣчто производное—*perception acquise*; именно, возрастаніе интенсивности ощущенія всегда есть чисто качественная перемѣна, но мы символизируемъ эту качественную перемѣну въ количественныхъ терминахъ: „больше“, „меньше“, инстинктивно оцѣнивая мнимое возрастаніе (на самомъ дѣлѣ *превращеніе* одного состоянія въ другое) въ психическихъ состояніяхъ, какъ *дѣйствіяхъ*, соотвѣтственно

возрастанію внѣшней, порождающей ихъ причинѣ (появленіе въ комнатѣ бо́льшаго числа свѣчей, распространеніе давленія на большее число точекъ кожи и т. п.). Будучи *непротяженными качествами*, психическія состоянія представляютъ не *multiplicité de juxtaposition*, но *multiplicité de fusion ou de penétration mutuelle* (не множественность со-положенія, но множественность сліянія и взаимнаго проникновенія): они, такъ сказать, представляютъ качественную множественность (multiplicité qualitative), протекающую въ видѣ непрерывной смѣны психическихъ состояній, въ которой нѣтъ ничего количественнаго (une heterogeneité pure au sein de laquelle il n'y a pas de qualités distinctes). Эти соображенія приводятъ Бергсона къ реальному обособленію явленій внѣшняго и внутренняго чувства — и въ частности идеи сосуществованія въ первыхъ отъ идеи послѣдовательности во вторыхъ. „Когда я гляжу на циферблатъ часовъ, говоритъ Бергсонъ, я не измѣряю движенія стрѣлки, соотвѣтствующаго качаніямъ маятника, его продолжительностью, какъ это можно было бы думать: я ограничиваюсь счетомъ сосуществованій, а это — совсѣмъ другое дѣло. *Внѣ меня* въ пространствѣ всегда имѣется лишь единственное положеніе стрѣлки и маятника, ибо отъ прежнихъ положеній не остается ничего. *Внутри меня* протекаетъ процессъ организаціи или взаимнаго проникновенія фактовъ сознанія, образующій истинную длительность. Въ силу того, что я, такимъ образомъ, пребываю во времени (je dure), я представляю себѣ то, что я называю прошедшими качаніями маятника, въ то время, какъ я воспринимаю дѣйствительное качаніе. Но устранимъ на мгновеніе „Я", которое мыслитъ эти мнимо-послѣдовательныя качанія — и останется лишь одно качаніе маятника, даже одно положеніе маятника, слѣдовательно, никакой длительности. Устранимъ, съ другой стороны, маятникъ и его качанія, и у насъ останется лишь качественно-разнородная длительность нашего „Я" безъ внѣшнихъ по отношенію другъ ко другу моментовъ и безъ отношенія къ числу. Такимъ образомъ, въ нашемъ „Я" имѣется послѣдовательность безъ взаимной внѣшности, внѣ насъ — взаимная внѣшность безъ послѣдовательности"... Но въ этой послѣдовательности безъ внѣшности и внѣшности безъ послѣдовательности происходитъ родъ обмѣна, представляющій довольно близкую аналогію съ тѣмъ явленіемъ, которое физика называютъ *эндосмосъ*" [1]). Вся эта аргументація есть остроумное reductio ad absurdum ученія объ не-

[1]) p. 82.

зависимости внутренняго чувства отъ внѣшняго и о непротяженныхъ психическихъ состоянiяхъ. Возьми столько-то элеатическаго неподвижнаго бытiя въ себѣ, исключающаго всякую перемѣну, и столько-то гераклитическаго „πάντα ῥεῖ“, исключающаго всякую устойчивость и всякое сосуществованiе—смѣшай хорошенько—и получишь „непосредственныя данныя сознанiя“—вотъ рецептъ Бергсона Но въ томъ то и дѣло, что „непосредственныя данныя сознанiя“ не могутъ быть получены вышеуказаннымъ образомъ. Откуда извѣстно Бергсону, спросимъ мы, что по устраненiи „Я“ у насъ должно остаться неподвижное бытiе въ настоящемъ: „*nunc stans et non movens*“. А, можетъ быть, по удаленiи „Я“ останется мiръ *подвижныхъ атомовъ* или *ровно ничего* не останется? Съ другой стороны, что такое это непротяженное „Я“, въ которомъ состоянiя сознанiя исключаютъ всякое сосуществованiе? Чистая послѣдовательность безъ всякаго отношенiя къ сосуществованiю немыслима. Быстрота, съ которою явленiя внутренняго чувства смѣняютъ другъ друга, не можетъ абсолютно исключать ихъ сосуществованiе и пространственную локализацiю. Еслибы мы могли представлять себѣ вихрь душевныхъ состоянiй, смѣняющихъ другъ друга съ такой ужасающей быстротой, которая абсолютно исключала бы всякое количественное различенiе и всякое сознаванiе сосуществованiя и постоянства, то мы могли бы сознавать, ничего не сознавая, ибо самое понятiе измѣненiя и быстроты смѣны мыслимо лишь по отношенiю къ чему-нибудь относительно устойчивому такъ же, какъ движенiе точки мыслимо лишь по отношенiю къ другой точкѣ: движенiе одной точки въ пространствѣ не есть движенiе. „Если бы киноварь была то красною, то черною, то легкою, то тяжелою, если бы человѣкъ превращался то въ тотъ, то въ другой животный образъ etc., то не могло бы быть никакого эмпирическаго синтеза репродукцiи, говоритъ Кантъ“ [1]). Даже „*moi des mourants*“— то психическое состоянiе, напримѣръ, тонущаго человѣка, когда воспоминанiя о цѣлой жизни оживаютъ и протекаютъ въ его сознанiи въ теченiе нѣсколькихъ мгновенiй, предполагаетъ наличность пространственной интуицiи для созерцаемыхъ образовъ и сознаванiя относительнаго постоянства ощущенiй въ собственномъ организмѣ. Если время есть условiе для всякой перемѣны, то съ другой стороны „мы можемъ воспринимать всякое опредѣленiе по времени исключительно путемъ смѣны во внѣшнихъ отношенiяхъ (движенiя) *примѣнительно къ устойчивому въ пространствѣ*: „Я“ даже

¹) Кр. ч. р. стр. 610 (р. пер. Соколова), 659 (изд. Adickes'а).



не имѣетъ ни малѣйшаго предиката созерцанія, который могъ бы служить его коррелятомъ, какъ нѣчто устойчивое для опредѣленія по времени во внутреннемъ чувствѣ". Если же мы склонны приписывать въ явленіяхъ внутренняго чувства преимущественное значеніе времени передъ пространствомъ, то происходитъ это вотъ почему. Всѣ необходимыя формы познанія даны намъ вмѣстѣ съ ощущеніями одновременно, *статически*, но въ самосознаніи мы познаемъ ихъ *динамически*. Сознаваніе самого себя, своихъ формъ, законовъ мысли etc., *есть всегда процессъ*, въ которомъ и заключается то, что Кантъ называетъ *спонтанеичностью нашего разума*. Но эта дѣятельность разума есть съ психологической точки зрѣнія, актъ вниманія. „Каждый актъ вниманія, говоритъ Кантъ, есть примѣръ нашего воздѣйствія на внутреннее чувство." Но вниманіе въ процессѣ познанія есть направленіе фокуса сознанія на ту или другую сторону представленія, т. е. *сознаваніе той или другой его стороны съ особенной интенсивностью*. (renforcement psychique). Поэтому можно установить слѣдующія равенства: *спонтанеичность разума=активность вниманія въ процессѣ познанія = выдѣленіе въ данномъ представленіи того или другого апріорнаго элемента*. Не заключается ли здѣсь разгадка, почему мы во внутреннемъ чувствѣ выдвигаемъ на первый планъ послѣдовательность, но въ тоже время оно — пустой звукъ помимо созерцаемыхъ въ пространствѣ психическихъ состояній. Былобы чистѣйшимъ предразсудкомъ понимать антитезу внѣшняго и внутренняго чувства въ видѣ пространственной антитезы. Напримѣръ, было бы заблужденіемъ зрительныя ощущенія причислять къ внѣшнему чувству, а эмоціи—ко внутреннему. Между тѣмъ до послѣдняго времени очень многіе психологи причисляли эмоціи ко внутреннимъ состояніямъ души, которыя не локализируются въ пространствѣ. Изслѣдованія Джэмса и Ланге пролили свѣтъ на эту область, но мысль о локализаціи эмоцій въ организмѣ уже вполнѣ ясно формулирована Кантомъ и Гегелемъ: „При безпокойствѣ или радости, говоритъ Кантъ, намъ кажется, что чувствованіе имѣетъ мѣсто въ *сердцѣ*. Значительное число страстей, даже огромное большинство ихъ, даютъ себя чувствовать въ *діафрагмѣ*. Состраданіе чувствуется во *внутренностяхъ*. Другіе инстинкты возникаютъ и чувствуются въ другихъ органахъ" [1]).

Равнымъ образомъ было бы нелѣпо приписывать воспріятіямъ пространственную локализацію и въ тоже время считать соотвѣт-

---

[1]) ‹Träume eines Geistersehers› etc. S. 65. (изданіе Кирхманна).

ствующія имъ воспроизведенныя представленія внѣпространственными. Подобный взглядъ мы находимъ у Вилле въ его статьѣ: „О нигдѣ-бытіи представленій“ [1]). Онъ не отвергаетъ того факта, что мы сознаемъ психическія состоянія, напримѣръ, боль локализированной въ опредѣленной части тѣла, но онъ истолковываетъ эту локализацію, какъ *результатъ умозаключенія.* Боль или воспроизведенное представленіе лошади есть на самомъ дѣлѣ *психическое качество*, сознаваемое *во времени только*, но, подыскивая для него внѣшній источникъ въ пространствѣ, мы это „нигдѣ-сущее“ качество помѣщаемъ гдѣ-нибудь во внѣшнемъ мірѣ — передъ нашими глазами, если это зрительный образъ, или въ пораженной части тѣла, если это боль. Въ подтвержденіе своей теоріи онъ, по примѣру Декарта, ссылается на ложную локализацію боли въ ампутированныхъ членахъ, говоря, что, признавая протяженность психическихъ состояній, мы вынуждены будемъ признавать, напримѣръ, реальное присутствіе боли въ деревяшкѣ, замѣняющей калѣкѣ ногу. Доводы Вилле, подобно разсужденіямъ Бергсона, опираются на предположеніе, не подтверждаемое непосредственнымъ самонаблюденіемъ, ибо мы всегда ощущаемъ боль *гдѣ-нибудь* въ организмѣ, а затѣмъ только даемъ себѣ болѣе точный отчетъ въ ея мѣстонахожденіи. Ссылка же на фактъ ложной локализаціи боли есть ignoratio elenchi: такъ какъ для сторонниковъ протяженности всѣхъ психическихъ состояній не имѣетъ никакого значенія, *гдѣ именно* локализируется боль или другія психическія состоянія: неоспоримо лишь то, что они *всегда гдѣ-нибудь* локализируются [1]).

Теперь намъ нужно разсмотрѣть, въ какомъ отношеніи находятся чистыя ощущенія (E), къ такъ называемымъ категоріямъ отношенія—закону причинности, субстанціальности и взаимодѣйствія субстанцій — главнымъ же образомъ къ первымъ двумъ, потому что третій законъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія. Мы видѣли, что предшествующія категоріи, необходимо обусловливая всякій возможный опытъ, тѣмъ не менѣе были выработаны въ понятія *необходимыхъ* формъ, лишь постепенно проясняясь передъ человѣческимъ сознаніемъ. Тоже слѣдуетъ сказать и о категоріяхъ отношенія и прежде всего о законѣ причинности. Наблюденіе перемѣнъ въ опытѣ, представляющемъ комплексы ощущеній, расположенные въ пространствѣ и времени, составляетъ одинаково содержаніе и развитого, и первобытнаго сознанія. Перемѣны ощущеній въ видѣ безпорядочнаго вихря, крутящагося

---

[1]) «Ueber das Nirgendsein der Vorstellungen». Phil. Monatsh. 1879, B. XV.

около насъ съ безконечной быстротой, безъ извѣстной степени единообразія и постоянства невозможны. „Хаосъ“ и „мудрое начало“, вносящее въ него порядокъ, допустимы лишь, какъ поэтическая аллегорія, но въ сущности хаосъ, какъ рядъ перемѣнъ, безъ наличности элемента постоянства и единообразія есть невозможность для нашего сознанія. Даже въ состояніи грезы, безумія или сна при быстрой „хаотической“ смѣнѣ образовъ у насъ есть всегда комплексъ относительно устойчивыхъ и постоянныхъ ощущеній—сознаваніе наличности нашего организма. Пространство и время, какъ principia individuationis нашего сознанія, дѣлаютъ невозможнымъ абсолютный хаосъ ощущеній, внося въ нихъ единообразіе. Тѣмъ не менѣе раціональное основаніе закона причинности, его безусловная необходимость можетъ отнюдь не сознаваться существомъ, которое необходимо имъ пользуется. Такъ, напримѣръ, я могу просто наблюдать связь воспріятій, часто встрѣчаемыхъ въ опытѣ, говоря: Если солнечные лучи падаютъ на камень, то онъ обыкновенно нагрѣвается; такое констатированіе эмпирической связи двухъ явленій Кантъ называетъ *сужденіемъ воспріятія*. Радость собакъ при видѣ приготовленій къ охотѣ, есть, по всей вѣроятности, результатъ такого рода сужденія воспріятія. Когда же я говорю: солнце нагрѣваетъ камень, и при этомъ подчеркиваю вниманіемъ то обстоятельство, что постоянство перемѣны, наблюдаемой въ камнѣ подъ вліяніемъ солнечныхъ лучей, есть *отголосокъ*, косвенный результатъ нѣкотораго раціональнаго закона, которому подчинены не одно солнце и не одинъ камень, а весь мой опытъ, и который даетъ мнѣ право сказать: солнце всегда и вездѣ нагрѣваетъ камни, то я устанавливаю *сужденіе опыта*. Но вѣдь въ опытѣ мы наблюдаемъ множество перемѣнъ. Весь нашъ опытъ представляетъ одинъ сплошной грандіозный пространственно-временной потокъ ощущеній, въ которомъ отдѣльныя части отличаются безконечно разнообразными степенями устойчивости, и который распадается на безчисленное множество относительно самостоятельныхъ рядовъ и группъ. Спрашивается, всякую ли временную смѣну въ этомъ потокѣ мы должны считать за причинную связь. Если *не всякую*, то, значитъ, законъ причинности не есть законъ, управляющій *всѣми* наличными перемѣнами въ воспріятіяхъ; въ такомъ случаѣ придется отвергнуть его общезначимость и допустить въ ощущеніяхъ чисто субъективную смѣну, на которую законъ причинности не распространяется. Если же *всякую*, то какъ объяснить то, что Кантъ отличаетъ *субъективную* послѣдовательность отъ *объективной*? По его словамъ, когда мы наблюдаемъ передвиженіе лодки, плыву-

щей внизъ по теченію рѣки, мы наблюдаемъ рядъ перемѣнъ, въ которыхъ каждое предшествующее положеніе лодки причинно обусловливаетъ послѣдующее, и при всемъ желаніи мы не можемъ обратить лодку вспять. Наоборотъ, при аппрегенсіи сосуществующихъ частей дома, я произвольно могу измѣнять направленіе осмотра, начиная то съ крыши, то съ фундамента—перемѣны здѣсь будутъ чисто субъективныя. Слѣдуетъ ли заключать изъ этихъ иллюстрацій причинной связи и аппрегенсіи сосуществованія, что Кантъ считаетъ критеріемъ объективности только непроизвольность перемѣны; что поворачиваніе головы при осмотрѣ дома онъ считаетъ произвольнымъ и потому безпричиннымъ событіемъ? Разумѣется, такое заключеніе было бы ошибочнымъ. Кантъ не смотритъ ни на какое событіе въ дѣйствительномъ опытѣ, какъ на причину другого, которое есть дѣйствіе. Кантъ беретъ все, составляющее предметъ моего опыта состояніе міра-представленія въ данное мгновенье А, и смотритъ на него, какъ на причину послѣдующаго состоянія міра-представленія—В. *Сплошность* перемѣнъ въ комплексахъ ощущеній, вѣчное превращеніе одного состоянія міра-представленія въ другое безъ малѣйшихъ *прорѣхъ* въ пространствѣ и времени—вотъ что составляетъ необходимую основу міровыхъ перемѣнъ; что же касается отдѣльныхъ перемѣнъ внутри даннаго дѣйствительнаго опыта, какъ цѣлаго, то онѣ выдѣляются нами по произволу, и мы сосредоточиваемъ наше вниманіе на такихъ перемѣнахъ, въ которыхъ намъ *легче* вскрыть закономѣрность, игнорируя другія, въ которыхъ это труднѣе сдѣлать; кромѣ того, мы можемъ въ одномъ случаѣ интересоваться аппрегенсіей сосуществованія, въ другомъ—вскрытіемъ причинной связи, хотя это вовсе не исключаетъ того факта, что аппрегенсія, напримѣръ, осматриваніе сосуществующихъ частей дома, есть событіе, въ которомъ каждое произвольное поворачиваніе головы обусловлено цѣлымъ рядомъ строго опредѣленныхъ причинъ. Равнымъ образомъ, можно было бы и къ плывущей лодкѣ примѣнить аппрегенсію, наблюдая за сосуществующими частями лодки, но намъ удобнѣе наблюдать простой, легко поддающійся изслѣдованію случай причинной связи на движеніи лодки и легко поддающееся изслѣдованію сосуществованіе частей покоящагося дома. Въ каждое мгновенье въ мірѣ-представленіи совершается безчисленное множество событій, но мы выдѣляемъ изъ нихъ лишь поддающееся легко изслѣдованію. Часы начинаютъ бить VIII, я говорю себѣ — сейчасъ въ Маріинскомъ театрѣ начнется увертюра къ „Руслану". Меня занимаетъ фактъ сосуществованія этихъ событій, мнѣ и въ голову не приходитъ ставить мои слова и начало исполне-

нія увертюры въ причинную зависимость, а между тѣмъ, имѣемъ ли мы право допустить, что между этими двумя событіями нѣтъ хотя-бы и страшно отдаленнаго соотношенія? Извѣстныя шутливыя замѣчанія о вліяніи длины носа Клеопатры на исторію человѣчества или каменной болѣзни Кромвеля на исторію англійской конституціи смѣшны, только какъ примѣры событій, соотношеніе между которыми отличается такой ужасающей сложностью, что задаваться его изслѣдованіемъ было бы явнымъ признакомъ безумія. Это прекрасно поясняетъ Джэмсъ, [1]) который указываетъ, что опытъ распадается на безчисленное множество относительно диспаратныхъ рядовъ причинности — *different cycles of operation*, но что только всевѣдущій умъ—Лапласовскій сверхчеловѣческій геній — могъ бы прослѣдить причинную связь, соединяющую эти относительно диспаратные ряды. Это существованіе обособленныхъ рядовъ причинности, между которыми можно подмѣтить иногда слабый намекъ на взаимоотношеніе, то оправдывающееся, то оказывающееся мнимымъ, можно видѣть на статистическихъ данныхъ.

Нащупывая связь между диспаратными рядами причинности, статистика, какъ указываетъ Виндельбандъ, [2]) не даетъ законовъ въ строгомъ смыслѣ слова, а лишь подготовляетъ почву для установленія ихъ. Такъ, напримѣръ, законъ **Hofacker Sadler'a** о зависимости пола дѣтей отъ возраста родителей не есть, строго говоря, научный законъ. Это—интересный фактъ, говоритъ Виндельбандъ, но онъ станетъ закономъ, лишь когда ему найдется *физіологическое* объясненіе. Шопенгауэръ упрекалъ Канта въ томъ, что онъ въ противоположность Юму, сводившему всякое *причинное слѣдованіе на временное*, сталъ истолковывать всякое *временное слѣдованіе, какъ причинное*. Но, какъ мы видѣли, нѣтъ ничего нелѣпаго въ томъ, чтобы считать всякое временное слѣдованіе прямымъ или косвеннымъ указаніемъ на нѣкоторое причинное соотношеніе, нужно только различать причинность въ болѣе широкомъ и болѣе узкомъ смыслѣ слова. *Необходимо*, чтобы событіе А (нагрѣваніе камня) имѣло причину, т. е. чтобы перемѣна въ камнѣ предшествовалась другими перемѣнами въ природѣ, а *не возникали изъ абсолютнаго ничто*, котораго мы не можемъ мыслить въ опытѣ, но что это нагрѣваніе всегда будетъ происходить, это только въ высокой степени вѣроятно, такъ какъ, напримѣръ, присутствіе около камня охлаждающихъ смѣсей можетъ поглощать пріобрѣтаемую имъ отъ солнца теплоту, и замѣтнаго нагрѣванія не получится. Кантова

---

[1]) «The will to believe and other Essais» 1897.
[2]) Die Lehren vom Zufall.



точка зрѣнія безмолвно предполагаетъ различеніе общей такъ сказать *количественной* формулы закона причинности и примыкающаго къ нему закона субстанціальности: „E nihili nil fit, in nihilum nil revertitur“ и: „Rien ne se perd, rien ne se crée“—Лукреція и Лавуазье, и спеціальной, такъ сказать, *качественной*: такое-то дѣйствіе постоянно порождается въ опытѣ такою-то причиной: кошки съ голубыми глазами всегда бываютъ глухи, которая еще не сведена къ простѣйшимъ количественнымъ аподиктически достовѣрнымъ законамъ механики. Кантъ часто говоритъ о законахъ эмпирической связи, какъ о такихъ, которые не необходимы и становятся таковыми, когда сведены къ аподиктически достовѣрнымъ количественнымъ законамъ механики. Этого до сихъ поръ не могутъ понять весьма многіе критики Канта съ эмпирической точки зрѣнія. Вотъ яркій образчикъ подобнаго непониманія Канта. Сиджвикъ въ статьѣ: „*Кантъ не отвѣтилъ Юму*“ („Mind“, 1884 г.) указываетъ, что по Канту между причиной и дѣйствіемъ существуетъ *необходимое* соотношеніе, напр., когда вспыхиваетъ огонь, виденъ свѣтъ. „Я ставлю палку въ уголъ и слышу, что сейчасъ же послѣ этого пошелъ дождь, но я не уполномоченъ отсюда высказывать энтимему: Stat baculus in angulo, ergo pluit... Случайная связь, вродѣ постановки палки въ уголъ и появленія дождя, не есть причинная связь, она случайна, не необходима“. „Какъ же различать необходимую послѣдовательность отъ случайной?“ спрашиваетъ Сиджвикъ. Вотъ то-то и горе, что Сиджвику не понять, почему эта связь такъ же необходима, какъ и связь между появленіемъ свѣта и огня, и мы не называемъ ее причинной исключительно изъ *телеологическихъ* соображеній, именно, потому что *свыше силъ человѣческихъ* прослѣдить безконечно сложное соотношеніе между этими двумя вырванными на угадъ изъ міра-представленія явленіями. Мы называемъ обыкновенно причинной связью въ опытѣ такую, которая сравнительно легко сводима къ основнымъ законамъ механики но, строго говоря, мы должны сказать: состояніе міра-представленія въ то мгновенье, когда я ставилъ палку въ уголъ, *необходимо* обусловливало состояніе міра-представленія въ слѣдующее мгновенье, когда хлынулъ дождь. „Всѣ міровыя субстанціи находятся между собою въ общеніи“. „Гипотетически, говоритъ Кантъ, все, что совершается, необходимо; то положеніе, что ничто не совершается черезъ простой случай—*in mundo non datur casus*—есть апріорный законъ природы“. Нѣтъ надобности приводить здѣсь знаменитыя слова Канта о томъ, что при достаточной степени познанія можно было бы предсказывать событія человѣческой жизни съ

астрономической точностью, что даже такія мнимослучайныя событія, какъ заключенія брака, самоубійства etc., подчинены строжайшей необходимости. Вотъ почему самая искусственная случайная классификація объектовъ опыта, по словамъ Джевонса, можетъ въ концѣ-концовъ натолкнуть на естественную группировку, указывающую на закономѣрность. Что можетъ быть искусственнѣе группировокъ именъ въ алфавитномъ порядкѣ, и однако и въ такихъ группировкахъ сквозитъ единообразіе явленій. Въ спискахъ англійскихъ фамилій подъ буквами E и I преобладаютъ лица *уэльскаго* происхожденія (Evans и Jones), а подъ буквою M—*шотландскаго* (Mac').

Сторонники Юмовской теоріи причинности, допускающіе существованіе чистыхъ ощущеній, не подчиненныхъ закону причинности, могутъ привести въ свою пользу еще психологическія соображенія. Намъ скажутъ, въ основѣ необходимости, которую мы чувствуемъ, часто наблюдая причинную связь, лежитъ привычка: часто повторяющаяся ассоціація по смежности во времени (появленіе солнечныхъ лучей — нагрѣваніе камня) или въ пространствѣ (голубые глаза кошки и ея глухота) превращается въ неразрывную, но здѣсь нѣтъ и тѣни безусловной логической необходимости: убѣжденіе въ единобразіи природы есть сложный продуктъ ассоціацій по смежности. Но Кантовская точка зрѣнія и здѣсь переворачиваетъ кверху дномъ теорію ассоціаціонизма. Въ основѣ всякой грубо эмпирической качественной причинной связи безспорно лежитъ привычка и ассоціація по смежности, но какъ возможна сама-то ассоціація по смежности? Она, какъ мы видѣли, возможна лишь между ощущеніями, подчиненными распланировкѣ въ пространствѣ и времени, гдѣ всѣ перемѣны *сплошны*, и гдѣ невозможна прорѣха въ пространствѣ и времени, т. е. тамъ, гдѣ уже имѣется законъ причинности и субстанціальности въ ихъ общей количественной формѣ невозможности абсолютнаго возникновенія или уничтоженія. Не единообразіе опыта обусловлено привычкой, а самое образованіе привычки мыслимо лишь тамъ, гдѣ уже дано единообразіе. Необходимость же грубо эмпирической качественной причинной связи, конечно, чисто психологическая и основана на привычкѣ, и лишь по мѣрѣ постепеннаго сведенія эмпирическихъ обобщеній къ количественнымъ аподиктически достовѣрнымъ законамъ механики эмпирическія обобщенія пріобрѣтаютъ большую или меньшую степень вѣроятности (ein respectiv nothwendige Bedingung).

Итакъ ощущенія, какъ мы видѣли, неотдѣлимы ни отъ формъ зерцанія, ни отъ категорій качества, количества и отношенія.

Мы уже имѣли случай замѣтить, что они неотдѣлимы также и отъ *единства самосознанія*. Но это послѣднее наше утвержденіе могутъ оспаривать сторонники такъ называемыхъ *безсознательныхъ представленій*. Мало того, нѣкоторые изъ нихъ утверждаютъ, что Кантъ допускалъ существованіе безсознательныхъ представленій, и что допущеніе ихъ въ качествѣ сверхъопытнаго элемента есть постулатъ, лежащій въ основаніи всей „Критики". Такъ, напримѣръ, по словамъ Фолькельта, I) апріоризмъ пространства и времени предполагаетъ „das Vermögen sich bewusst zu werden" т. е. пространство и время, кроются въ основѣ сознанія, какъ предваряющія его безсознательныя функціи души. II) Единство самосознанія есть первоначально у Канта „eine unbewusste Einheit". III). Въ сужденіяхъ воспріятія мы безсознательно пользуемся закономъ причинности, которымъ позднѣе начинаемъ пользоваться сознательно, переработавъ сужденіе воспріятія въ сужденіе опыта, и т. д. [1]) Нѣтъ надобности разбирать въ частности эту аргументацію, такъ какъ она вся основана на *каламбурѣ* — на смѣшеніи понятій *безсознательный* и *несознательный*. Безсознательнымъ мы называемъ то, что представляется нами лежащимъ внѣ сферы нашего сознанія, напримѣръ, образованіе кровяныхъ шариковъ въ нашемъ организмѣ есть процессъ безсознательный, о существованіи котораго мы узнаемъ не прямо путемъ самочувствія, а косвеннымъ образомъ—путемъ изученія физіологіи. Несознательное же не есть несознаваемое—оно составляетъ большую часть нашего опыта, такъ какъ въ фокусъ нашего самосознанія попадаетъ лишь ничтожная доля изъ того, что сознается нами въ каждое мгновеніе; несознательно есть лишь сознаваемое съ меньшей интенсивностью, а не такое представленіе, интенсивность сознаванія коего = 0. Все описаніе того процесса познанія, который положенъ въ основу „Критики" предполагаетъ существованіе *несознательнаго*, но *не безсознательнаго*. [2]) Различныя степени ясности сознаванія могутъ быть символически представлены въ видѣ діаграммы, благодаря аналогіи, существующей между зрительнымъ полемъ и полемъ сознанія. Эту діаграмму даетъ Брентано: (см. въ концѣ книги).

По словамъ Канта: „...gleichsam auf der grossen Karte unseres Gemüths nur wenig Stellen *illuminirt* sind", остальное со-

[1]) «Kants Stellung zum unbewusst Logischen» Philos. Mon. 1874. B. IX. Туже мысль Ф. повторяетъ въ своей книгѣ «K's. Erkenntnisstheorie etc.». 1876.

[2]) Мысль что, безъ постулированія «транссубъективнаго въ видѣ безсознательныхъ представленій» нельзя обойтись, съ большой настойчивостью проводится Гартманномъ и Фолькельтомъ. Гартманнъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи: «Die moderne Psychologie» (1901) старается показать, что чистая «Bewusstseinspsychologie» невозможна, что отрицаніе «трансубъективнаго» представляетъ

ставляетъ область *темныхъ* представленій. Можно ли считать эти темныя представленія абсолютно безсознательными? Разумѣется, самонаблюденіе никогда не можетъ этого доказать, и гипотезу безсознательныхъ представленій можно навязать лишь путемъ описаннаго выше невиннаго мошенничества: интенсивность сознаванія можетъ быть слабой, очень слабой, слѣдовательно, равной нулю: x (представленіе) $+ \delta$ (интенсивность сознаванія) $= x$ (безсознательное представленіе). Но самонаблюденіе никогда не уполномочиваетъ насъ отбросить δ: безъ единства сознанія нѣтъ представленій: „извѣстная степень сознанія, *недостаточная, впрочемъ для воспоминанія*, находится во многихъ темныхъ представленіяхъ, ибо безъ сознанія мы безразлично соединяли бы всякія представленія“, между тѣмъ какъ извѣстная степень различенія существуетъ и въ темныхъ представленіяхъ. Таковы, напримѣръ, representations d'ensemble, Gesammtvorstellungen, безъ способности воспроизведенія, напримѣръ, при показываніи ряда буквъ, которыхъ намъ не даютъ фиксировать въ памяти мысленнымъ повтореніемъ. На почвѣ психологическихъ данныхъ нѣтъ основаній говорить объ абсолютно безсознательной психической жизни. „Когда кто-нибудь говоритъ, что спалъ крѣпко и не имѣлъ никакихъ сновидѣній, то этимъ онъ только хочетъ сказать, что при пробужденіи онъ ихъ *не помнитъ*“. [1]) Различіе сознательнаго отъ несознательнаго есть различіе степени, а критерій для зачисленія даннаго представленія въ сферу „темныхъ“ есть недостаточная для припоминанія интенсивность. Сомнамбулическое состояніе, какъ и сонъ, по мнѣнію Канта, предполагаетъ наличность извѣстной степени сознанія. Онъ упоминаетъ о наблюденіяхъ Savage'a надъ лицами въ каталептическомъ состояніи и утверждаетъ, что безусловное отрицаніе наличности у нихъ какой-либо степени сознанія совершенно голословно. Существованіе представленій безъ объединяющаго ихъ синтеза сознанія немыслимо „иначе, говоритъ Кантъ, у меня было бы настолько *многоцвѣтное* и *различное* „Я“, сколько у меня есть представленій, которыя я сознаю“.

«возвращеніе къ варварству», и что психологія безъ гипотезы безсознательныхъ представленій неизбѣжно должна стать безплодной: отрицаніе метафизики безсознательнаго есть «Selbstkastration» etc. (стр. 58, 63, 118 etc.). Шубертъ-Зольдернъ въ статьѣ «Ueber das Unbewusste in Bewusstsein» (Vierteljahrsschr. für W. Ph. 1898 стр. 394) справедливо указываетъ, что «безсознательный» въ примѣненіи къ психическимъ явленіямъ можетъ означать или «менѣе отчетливо сознаваемый», или непреднамѣренный — (reflexionsloses Bewusstsein) или не связанный съ сознаніемъ личности (persönliches Unbewusstsein). Absolutes Unbewusstsein — немыслимая логическая фикція, которую мы можемъ связывать, напримѣръ, съ представленіемъ о покойникѣ (405).

[1]) Anthropologie, I Buch, § 35

Итакъ, ближайшее изслѣдованіе показало намъ, что психологическое самонаблюденіе не даетъ намъ никакихъ указаній на существованіе *чистыхъ ощущеній* помимо формъ созерцанія, категорій и единства самосознанія. Чистое ощущеніе, отрѣшенное отъ формъ познанія, почти такъ же не представимо для насъ, какъ и логическое противорѣчіе. Можетъ быть, это понятіе, не будучи представимымъ, тѣмъ не менѣе не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, подобно тому какъ химическіе лучи спектра, не будучи для насъ представимы непосредственно въ зрительной формѣ, признаются нами тѣмъ не менѣе существующими, и самое понятіе это не противорѣчитъ себѣ. Мы можемъ даже допустить существованіе животныхъ, имѣющихъ недоступныя намъ цвѣтовыя или иныя ощущенія, наблюдая въ животномъ царствѣ органы чувствъ непохожіе на наши. Но допустить существованіе ощущеній, отдѣлимыхъ отъ формъ познанія, не впадая въ противорѣчіе, мы будемъ имѣть право лишь тогда, когда мы доказали, что законъ противорѣчія не опирается самъ въ свою очередь на формы познанія и отдѣлимъ отъ нихъ. А это-то какъ разъ и оспаривалось нами въ началѣ нашего изслѣдованія. Слѣдовательно, пока мы не имѣемъ права признавать за понятіемъ „чистаго ощущенія“ какое-либо научное значеніе.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Возможно ли SKF? Пустое пространство и пустое время. Созерцанія или понятія пространство и время? «Конструкція» понятій. Иллюстраціи количественныхъ и качественныхъ понятій.

Мы признали, что чистое ощущеніе есть „нѣчто меньшее, чѣмъ сонъ“, ein Hirngespinnst. Теперь намъ предстоитъ обслѣдовать второй изъ намѣченныхъ нами вопросовъ, возможно ли SKF, т. е. возможны ли формы созерцанія и другіе законы познанія безъ наличности содержанія — ощущеній и другихъ психическихъ состояній — и прежде всего намъ предстоитъ выяснить одинъ интересный пунктъ въ критической теоріи познанія, который является поводомъ для многочисленныхъ недоразумѣній: Возможна ли интуиція пространства и времени, безусловно отрѣшенная отъ всякаго чувственнаго содержанія, какъ въ видѣ ощущеній, такъ и въ видѣ воспроизведенныхъ представленій?

Современная психологія, расходясь въ вопросѣ о возможности ощущеній безъ пространственно-временной интуиціи, почти единогласно признаетъ непредставимость абсолютно пустого пространства и времени. Въ этомъ вопросѣ Кантъ, какъ мы увидимъ, сходится съ современными психологическими взглядами, и упреки, направленные противъ него Штумпфомъ [1]) въ существѣ дѣла лишены основаній, хотя мы увидимъ ниже, какія именно неточности выраженія у Канта дали поводъ къ этимъ упрекамъ. Представимость пустого пространства должна быть отвергнута на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) Если мы по примѣру многихъ математиковъ-натуралистовъ, признаемъ пространство и время за свойства, мыслимыя независимо

---

[1]) Stumpf: «Psychologie und Erkenntnisstheorie» 1891. Abhandl. der Philos. Philol. klasse der Kön. Bayer. Akad. d. Wissenschaft. S. 465.

отъ чувственнаго содержанія нашего опыта, то мы должны будемъ признать существованіе двухъ фикцій, которыя существуютъ, не будучи ничѣмъ дѣйствительнымъ и въ тоже время вмѣщая въ себѣ все дѣйствительное. Но такія фикціи даже непредставимы. „Если мы отнимемъ нашъ субъектъ или только субъективное свойство чувствъ вообще, всѣ свойства, всѣ отношенія объекта въ пространствѣ и времени и даже *пространство и время исчезнутъ*" [1]). Попробуемъ, напримѣръ, мысленно устранять изъ нашего воспріятія всѣ свойства его, останется пространство, лежащее въ основѣ всякаго чувственнаго созерцанія, какъ его необходимая форма, но развѣ, очистивъ мысленно наше воспріятіе отъ чувственныхъ свойствъ его, мы дѣйствительно „узрѣли" чистое пространство? Разумѣется, нѣтъ! Это очищеніе было относительнымъ, въ результатѣ мы имѣемъ всетаки зрительную интуицію неокрашенныхъ поверхностей или сознаваніе осязательныхъ протяженныхъ ощущеній. Отбрасывая и ихъ, мы получаемъ абсолютно пустое пространство, подобное Гегелевскому бытію = ничто—логическую фикцію, не сводимую ни къ какому созерцаемому образу. Это—*ens imaginarium*. „Если нѣтъ воспріятія протяженнаго существа, говоритъ Кантъ, то нѣтъ и представленія пространства". „Предваряетъ ли пространство вещи)? Непремѣнно. Ибо законъ координаціи предваряетъ вещи (ist vor) и лежитъ въ основѣ ихъ. *Но ощутимо ли пространство безъ вещей или его можно замѣтить лишь черезъ посредство вещей? Да. Поэтому, пустое пространство, какъ объектъ чувствъ*, напримѣръ, между двумя планетами невозможно" [2]). „Пустое пространство не есть ни вещь, ни не вещь, слѣдовательно, это *есть нѣчто, противорѣчащее самому себѣ*" [5]).

II) Ощущенія, воспроизведенныя представленія, эмоціи etc. суть не только нѣкоторыя *качества*, но, кромѣ того „во всѣхъ явленіяхъ реальное, которое есть предметъ ощущенія, имѣетъ интенсивную величину, то есть, степень". „Отъ эмпирическаго созерцанія до чистаго возможно постепенное измѣненіе, такъ что реальное въ немъ исчезаетъ, и остается только формальное сознаніе (a priori) *разнообразнаго* въ пространствѣ и времени, слѣдовательно и синтезъ возникновенія величины ощущенія отъ начала его чистаго созерцанія = 0 можетъ подниматься до любой его величины". Но это „чистое со-

---

[1]) Кр. ч. р. стр. 66-я (Cok), 89-я (Adickes).

[2]) Reflexionen, B II, S. 104. См. Cohen K's Theorie der Erfahrung. S. 105.

[3]) K's nachgelassene Werk: Vom Uebergang von der Met. d. Nat. zur Physik.

зерцаніе", въ которомъ Кантъ предполагаетъ полное отсутствіе наглядныхъ представленій, заключаетъ въ себѣ, разумѣется, воспроизведенныя представленія: „созерцанія эмпиричны, говоритъ Кантъ, если въ нихъ содержится ощущеніе (которое *предполагаетъ дѣйствительное присутствіе предмета*) и чисты, если къ представленію не примѣшивается никакого ощущенія". Такимъ образомъ, и въ чистомъ созерцаніи мы имѣемъ не пустое пространство, а „разнообразное въ пространствѣ и времени" въ видѣ воспроизведенныхъ представленій покоящихся или двигающихся линій, поверхностей, точекъ и т. д. По этому „невозможно никакое воспріятіе и никакой *опытъ*, которые доказывали бы непосредственно или посредственно (путемъ какихъ угодно изворотовъ въ умозаключеніяхъ) полное отсутствіе реальнаго въ явленіи т. е. изъ опыта никогда нельзя извлечь доказательства пустого пространства или пустого времени" [1]).

III) Если бы были представимы абсолютно пустое пространство и время, то нашъ опытъ не былъ бы *сплошенъ* и слѣдовательно подчиненъ законамъ причинности и субстанціальности, которые всецѣло опираются на непредставимость пустого пространства и времени; это было впослѣдствіи подмѣчено Гамильтономъ и очень хорошо формулировано Спенсеромъ въ слѣдующихъ словахъ: „It is impossible to think of something becoming nothing, for the same thing that it is impossible to think of nothing becoming something, the reason namely that nothing cannot become the object of consciousness" [2]). Во всякомъ актѣ сознанія имѣются на лицо относительная *устойчивость* и относительная *измѣнчивость* ощущеній, которыя сознаются въ одномъ времени и, слѣдовательно, какъ *сплошной* рядъ: въ этомъ ряду превращеніе какой-нибудь субстанціи, напримѣръ, горящаго дерева въ ничто. или возникновеніе явленія, напримѣръ, взрыва динамита, изъ ничего немыслимо, потому что мы не знаемъ въ опытѣ, что такое *ничто*. Абсолютное небытіе = 0 — понятіе самопротиворѣчащее. Геніальный опытъ Лавуазье, на который опирается такъ называемый *законъ сохраненія матеріи*, есть лишь приблизительная экземплификація апріорнаго закона, уже постулируемаго до начала опыта: „Я могу, говоритъ Лавуазье, разсматривать количества *веществъ составляющихъ* и *результатъ*, какъ алгебраическое уравненіе: если я предположу нѣкоторые элементы этого уравненія неизвѣст-

---

[1]) Кр. ч. р. стр. 159-я (Cok), 198-я (Adickes).
[2]) First principles 1893. Fifth Ed.



ными, то я могу опредѣлить ихъ по остальнымъ, *исправляя опытъ вычисленіемъ, а вычисленіе—опытомъ*" [1]). При этомъ превращеніи понятія относительной *устойчивости* и относительной *измѣнчивости* неотдѣлимы другъ отъ друга: абсолютная быстрота измѣненія и абсолютная неизмѣняемость немыслимы. *Неизмѣняемость* въ сознаніи имѣется, повидимому, при „моноидеизмѣ", напримѣръ, въ экстазахъ мистиковъ: Тереза въ „Castillo Interior" описываетъ созерцаніе абсолюта, какъ чего-то твердаго и неизмѣннаго, какъ громадный алмазъ. Измѣняемость представленій подчеркнута въ словахъ другого мистика: „По истинѣ, ужасна та быстрота, съ какою мысли смѣняются въ умѣ" [2]). Но ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ мы не имѣемъ основаній усматривать абсолютное обособленіе постоянства и измѣняемости въ сознаніи. Этотъ фактъ соотносительности идей постоянства и измѣненія прекрасно выраженъ Кантомъ въ такомъ афоризмѣ: „*только постоянное измѣняется, а измѣняемое не испытываетъ измѣненія, но только смѣну, гдѣ одни опредѣленія уничтожаются, а другія возникаютъ* [3])."

Итакъ, законъ причинности пріобрѣтаетъ значеніе всеобщей и необходимой формы познанія лишь въ глазахъ человѣка, который понялъ, что абсолютно-пустыя пространство и время не могутъ быть мыслимы ни въ какомъ опытѣ [4]). Отсюда можно сдѣлать гипотетически обратный выводъ. Если справедливо, что для того, кто не додумался до мысли о *сплошности* опыта, логическія основанія, заставляющія его *чувствовать* необходимость закона причинности, неясны, то не естественно ли предположить, что въ исторіи философіи *детерминизмъ* бываетъ связанъ, если и не

[1]) См. Уэвель: ‹Philosophy of Inductive Sciences›. По мнѣнію Зигварта, пока не была найдена мѣра для опредѣленія количества субстанціи въ видѣ *вѣса*, и пока химія не доказала постоянства вѣса составныхъ частей при различныхъ реакціяхъ, законъ субстанціальности оставался необоснованнымъ (см. Logik, II, S. 90). По словамъ Энгельмейера, ‹нетрудно доказать, что даже самые умозрительные законы естествознанія зависятъ отъ *точности инструментовъ наблюденія* (‹Техническій итогъ XIX-го вѣка›, стр. 82-я). Здѣсь, очевидно, въ обоихъ случаяхъ смѣшивается яркая, наглядная *иллюстрація апріорнаго положенія* съ *самымъ положеніемъ*, которое постулируется уже до опыта, и безъ принятія котораго до опыта самый опытъ не имѣетъ никакого смысла. Подобнымъ же образомъ Бокль ставитъ точность и убѣдительность геометрическихъ доказательствъ въ зависимость отъ успѣховъ техники — отъ открытія *микроскопа* и *микрометра* (см. объ этомъ Stallo: ‹La matiére et la physique moderne›. 1891, p. 172).

[2]) Ribot, ‹Psychologie de l'attention›. (1889) p. 149.

[3]) ‹Кр. ч. р.› Пер. Сок. 170.

[4]) Это выражено Кантомъ въ двухъ формулахъ: *In mundo non datur saltus* (промежутокъ пустого времени) и: *In mundo non datur hiatus* (промежутокъ пустого пространства).

всегда, то очень часто съ признаніемъ сплошности опыта, а *индетерминизмъ*—съ вѣрою въ реальность пустоты. Это, какъ указываетъ Ренувье, до извѣстной степени подтверждается фактами. Платонъ, Спиноза, Гоббзъ, Юмъ, Кантъ и Фихте были детерминистами и стояли за plenum, съ другой стороны Эпикуръ, Лукреції, Локкъ, Гассенди, Ньютонъ были индетерминисты и стояли за vacuum [1]).

IV) Непредставимость пустого пространства и времени очевидна, наконецъ, изъ того, что мы не можемъ мыслить міръ ограниченнымъ въ пространствѣ или во времени потому что, еслибы для міра было начало, началу міра должно было бы предшествовать *пустое время*, а ограниченіе міра *пустымъ пространствомъ* было бы ограниченіемъ его ничѣмъ: „отношеніе міра къ пустому пространству было бы его отношеніемъ ни къ какому предмету“, [2]) что одинаково непредставимо, если мы попытаемся представить себѣ *абсолютно* пустыя время и пространство, не связанныя съ сознаваніемъ темной, окрашенной или осязаемой поверхности. Относительно незаполненная интуиція протяженности легко представима даже для маленькаго ребенка, въ чемъ можно убѣдиться изъ слѣдующаго крайне любопытнаго разговора, такъ какъ онъ въ тоже время показываетъ, что даже дитя живо чувствуетъ абсурдность понятія „ничто“. Семилѣтняя дѣвочка спрашиваетъ: „Qu'est ce qu'il y avait avant le monde“? „Dieu qui l'a créé“, отвѣчаютъ ей. „Et avant le Dieu?„ Слѣдуетъ отвѣтъ: „Rien“. „Non, возражаетъ дѣвочка, il devait y avoir la place ou Dieu est.“ При этомъ надо имѣть въ виду, что для ребенка понятіе неотдѣлимо отъ его чувственной иллюстраціи: „L'espace—c'est le ciel“ [3]).

Итакъ, существеннѣйшіе пункты критической теоріи познанія несовмѣстимы съ допущеніемъ представимости пустого пространства и пустого времени, и, повидимому, Кантъ сознавалъ это. Тѣмъ не менѣе долженъ же быть поводъ къ тѣмъ недоумѣніямъ, которыя возникаютъ у многихъ читателей „Критики“ по этому вопросу, недоумѣніямъ, которыя были отмѣчены Гегелемъ въ его исторіи философіи. *Пространство и время*, говоритъ Кантъ, *не дискурсив-*

---

[1]) «Principes de la nature» v. I, p. 43, 1892. Я называю Канта и Фихте детерминистами, имѣя въ виду лишь ихъ теоретическую философію (см. мою статью «Фихте» въ Энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Ефрона, т. 71-й). Декартъ, признавая свободу воли, полагалъ, что она примирима съ принципомъ детерминизма; принимая plenum, онъ провозглашаетъ безраздѣльное господство закона причинности надъ міромъ протяженія. Однако обобщеніе Ренувье не безусловно: достаточно назвать Демократа и его послѣдователей.

[2]) «Кр. ч. р.», I-я антиномія.

[3]) См. книгу Egger'а, упомянутую выше.

ныя понятія, но чистыя созерцанія. Вотъ это-то и отрицаетъ Гегель, [1]) настаивая на томъ, что пространство и время — *понятія*, и это замѣчаніе, мнѣ кажется, совершенно справедливо. Въ самомъ дѣлѣ, если мы признали, что пространство и время, какъ *чистыя созерцанія*, немыслимы сами по себѣ безъ чувственнаго субстрата въ видѣ ощущеній и воспроизведенныхъ представленій, то что же заставляетъ насъ называть ихъ созерцаніями, а не понятіями, которыя только мыслимы, но никогда въ чистомъ видѣ не созерцаемы? Я мыслю понятіе *качества*, но наглядное созерцаніе не даетъ мнѣ *качества вообще*, я могу въ наглядномъ созерцаніи, напримѣръ, звука или цвѣта только *иллюстрировать* понятіе, но никогда не созерцать его. Однако вѣдь тоже я могу сказать и о пространствѣ и времени: *всякая интуиція пространства и времени есть только иллюстрація понятія пространства и времени.* Кантъ не отвергаетъ этого: „Никакой образъ и никогда не можетъ быть адекватнымъ понятію о △-кѣ вообще. Образъ не могъ бы достигнуть всеобщности понятія, которое имѣетъ значеніе для всѣхъ прямоугольныхъ, косоугольныхъ и т. д. △-ковъ, тогда какъ образъ всегда ограниченъ только частью этой сферы. Схема △-ка можетъ существовать только въ мысли“... [2]) Въ такомъ случаѣ какъ же понимать „чистое созерцаніе“ пространства и времени? Пространство и время, по Канту, суть нѣчто *единично данное*, причемъ логическіе виды пространствъ и временъ суть въ тоже время и *части* единаго пространства и единаго времени, между тѣмъ какъ отдѣльныя качества, виды понятія „качество“, созерцаются, такъ сказать, *подъ* нимъ. Но въ томъ-то и дѣло, что, разъ мы признали всякую интуицію пространства и времени лишь иллюстраціей понятія, то послѣднее соображеніе Канта падаетъ. Части созерцаемаго нами пространства, равно какъ и вся пространственная сфера каждаго даннаго воспріятія, суть, вѣдь, лишь иллюстраціи понятія пространства, и потому должны такъ же, какъ понятія индивидуальныхъ качествъ, мыслиться *подъ* своимъ родомъ: въ пространствѣ, отрѣшенномъ отъ чувственнаго субстрата, нѣтъ созерцаемыхъ частей, ибо нѣтъ и созерцаемаго цѣлаго [3]). Кантъ, мнѣ кажется, въ данномъ случаѣ

---

[1]) См. Исторію философіи, главу о Кантѣ.

[2]) «Кр. ч. р.» стр. 188.

[3]) «Кантовское утвержденіе, говоритъ Гартманнъ, будто я представляю всѣ единичныя пространства, какъ части одного цѣлаго пространства, нисколько не лучше утвержденія, будто я могу представлять всѣ единичныя вещи, лишь какъ части вселенной, и потому вселенная—апріорная интуиція.» («Kritische Grundlegung des transcendéntalen Realismus», 1875, S. 156).

сдѣлался жертвою иллюзіи, будто чистое созерцаніе пространства и времени есть нѣчто абсолютно sui generis по сравненіи съ простою мыслимостью понятій. Это очень хорошо видно изъ слѣдующаго мѣста его полемики съ Эбергардомъ: „Когда я говорю: *абстрактныя пространство и время* обладаютъ такими-то и такими-то свойствами, то выходитъ, какъ будто пространство и время относятся къ чувственнымъ объектамъ, какъ красный цвѣтъ къ розѣ или киновари, и что они могутъ быть отдѣлены отъ объектовъ лишь *логически*. Но, если я говорю: въ пространствѣ и времени, разсматриваемыхъ съ абстрактной точки зрѣнія, то есть до всякихъ эмпирическихъ условій, замѣчаются такія-то и такія-то свойства, то, по крайней мѣрѣ, я сохраняю за собой свободу разсматривать эти свойства въ качествѣ чего-то доступнаго познанію независимо отъ опыта (a priori), что я не воленъ сдѣлать, признавъ время просто отвлеченнымъ отъ опыта понятіемъ. Въ первомъ случаѣ я могу судить о чистомъ пространствѣ и времени въ отличіе отъ эмпирическаго, на основаніи апріорныхъ положеній, по крайней мѣрѣ могу пробовать судить (wenigstens zu urtheilen versuchen), ибо я абстрагирую отъ всего эмпирическаго, чего я не имѣю права дѣлать во второмъ случаѣ, такъ какъ я, какъ говорится, эти самыя понятія отвлекъ отъ опыта (какъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ красный цвѣтъ)“ [1]). Здѣсь Кантъ смѣшиваетъ *abstractio* съ *realis distinctio*, хотя онъ же самъ въ томъ же сочиненіи предостерегаетъ отъ подобнаго смѣшенія. Мнѣ кажется также, что самая *нерѣшительность* Канта о правѣ судить о чистомъ пространствѣ и времени характеристична. Онъ какъ-бы говоритъ: на самомъ дѣлѣ судить о чистыхъ созерцаніяхъ, какъ о понятіяхъ, мы не имѣемъ права, но попробуемъ, по крайней мѣрѣ, ошибка будетъ невелика. Но, принимая во вниманіе, что немыслимость пустого пространства и времени, какъ объектовъ опыта, составляетъ основу „Критики“, что для Канта (онъ это постоянно повторяетъ) наличность ощущеній въ познаніи есть „etwas sehr positives und ein unentbehrlicher Zusatz“ къ мышленію, мы должны допустить, что пространство и время суть въ сущности такія же понятія, какъ и качество, количество, причинность, субстанціальность т. е. *высшіе роды, категоріи* познанія, а не *чистыя созерцанія*. Спрашивается однако, какая же *психологическая причина* побудила Канта упорно противополагать эти двѣ формы познанія кате-

---

1) ‹Ueber eine Entdeckung etc›. Изд. Kirchmann'a стр. 18-я.

горіямъ, когда онъ же самъ признаетъ, что чистыя интуиціи пространства и времени суть только иллюстраціи соотвѣтствующихъ понятій? Мнѣ кажется, эта причина заключается въ слѣдующемъ. Въ „схематизмѣ чистыхъ понятій разсудка“ [1]) Кантъ развиваетъ слѣдующую мысль: чувственность — чистыя ощущенія — немыслимая фикція, каждая категорія, отрѣшенная отъ всякаго чувственнаго созерцанія — такая же фикція; чтобы подыскать иллюстрацію для соединенія того и другого, которыя гетерогенны, надо подыскать нѣчто посредствующее; такимъ посредствующимъ звеномъ между разсудкомъ и чувственностью является *время*. При посредствѣ аппрегенсіи во времени мы можемъ наглядно иллюстрировать категорію количества, построивъ *число*; ощущеніе, обладающее реальностью во времени, будетъ для насъ иллюстрировать категорію *качества* и т. д. Но, какъ мы видѣли, вѣдь и время-то само не есть чистое созерцаніе, слѣдовательно, оно (какъ понятіе) такъ же отдѣлено отъ чувственности, какъ и любая изъ категорій мысли. Стало быть вся суть здѣсь только въ томъ, что время, а также и пространство, въ видѣ чувственныхъ созерцаній ближе къ идеальному понятію времени и пространства, чѣмъ любая иллюстрація категоріи къ ней самой, напримѣръ, категорія *качества*. Разстояніе, отдѣляющее иллюстрацію понятія △-ка въ „чистомъ созерцаніи“ △-ка отъ понятія △-ка, меньше, чѣмъ разстояніе, отдѣляющее иллюстрацію любого качественнаго „эмпирическаго“ понятія отъ этого самаго понятія. Эта бо́льшая близость созерцанія къ идеалу-понятію въ пространственно-временныхъ (количественныхъ) созерцаніяхъ, чѣмъ въ качественныхъ, и обманула Канта. Представляемый мною многоугольникъ въ чистомъ созерцаніи, конечно, не состоитъ изъ математическихъ и математически прямыхъ линій и не созерцается въ абсолютно неокрашенномъ пространствѣ, но очищеніе элементовъ пространства въ данномъ случаѣ гораздо радикальнѣе, чѣмъ при образованіи любого качественнаго понятія. На это указываетъ самъ Кантъ въ одномъ, на мой взглядъ, очень любопытномъ мѣстѣ „Антропологіи“. Я замѣтилъ выше, что *зрѣніе* есть источникъ пространственной интуиціи par excellence. Кантъ разъясняетъ причину этого: „sein Organ am wenigsten afficirt fühlt (weil es sonst nicht blosses Sehen sein würde) hiermit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt“ [2]). Вотъ, можетъ

---

[1]) Подробности о схематизмѣ см. въ концѣ книги.
[2]) «Антропологія», изд. Кирхманна, стр. 44-я.



быть, разгадка того заблужденія, въ которое впадаетъ Кантъ, смѣшивая пространственныя понятія и созерцанія и упорно называя пространство и время формами созерцанія [1]). Всякое чистое созерцаніе есть только *приближеніе* къ непредставимому идеалу-понятію, но понятія пространственныя всего легче смѣшать съ пространственными интуиціями, потому что въ послѣднихъ чувственная примѣсь такъ мала, что можетъ быть мысленно отброшена, какъ quantité négligeable безъ всякаго ущерба при пользованіи понятіемъ. Но не только съ философской, но даже и съ практической точки зрѣнія отожествленіе интуиціи и понятія недопустимо, какъ это можно видѣть изъ геометрическихъ софизмовъ, опирающихся на *невѣрный чертежъ*. (См. чертежъ въ концѣ книги). При помощи подобныхъ софизмовъ легко доказать, что часть = цѣлому. При иллюстраціи качественныхъ понятій идеалъ отстоитъ несравненно дальше отъ созерцанія. Вотъ почему, быть можетъ, легче было открыть законы геометріи, чѣмъ законы, управляющіе качественными понятіями — законы логики — вслѣдствіе чего геометрія старше, чѣмъ логика. И вотъ почему ошибка Беркли, который отвергалъ общія понятія, считая ихъ немыслимыми, вслѣдствіе смѣшенія понятій съ ихъ чувственными иллюстраціями — конкретными образами, болѣе грубая ошибка, чѣмъ ошибка Канта, утверждавшаго, будто пространство и время — формы созерцанія, а не понятія [2]).

---

[1]) «Кантъ представляетъ себѣ матеріальный міръ въ его чувственномъ явленіи главнымъ образомъ черезъ посредство *зрѣнія*; ибо онъ устраняетъ предметъ изъ зрительнаго поля, и у него остается интуиція пустого зрительнаго поля. Но эта интуиція, вѣдь, есть положительное *ощущеніе*; ибо, какъ извѣстно, даже черный цвѣтъ есть положительное ощущеніе зрительнаго нерва, и еще въ большей степени является таковымъ субъективно освѣщенное пустое зрительное поле фантазіи, обыкновенно окрашенное матово-сѣрымъ цвѣтомъ или сѣрымъ съ примѣсью золотисто-краснаго или голубого. Это зрительное поле фантазіи отличается еще отъ зрительнаго поля воспріятія тѣмъ, что оно не есть лишь отрѣзокъ шара примѣрно подъ угломъ 90°, но (хотя и неопредѣленнымъ образомъ) можетъ быть расширено до полнаго шара, хотя передняя часть всегда представляется заполненной ощущеніями, болѣе положительными, яркими, интенсивными. Это есть только спеціальное примѣненіе способности нашей фантазіи представлять себѣ образно любой предметъ, какъ находящійся позади насъ. Такимъ образомъ, это фантастическое представленіе пустого пространства всегда остается заполненнымъ «матеріей» интуиціи — чувственнымъ матеріаломъ ощущеній (окраска и степень яркости) и, кромѣ того, мѣстонахожденіемъ созерцающаго «я» въ серединѣ сферическаго пространственнаго образа фантазіи. Отсюда мы узнаемъ, что *полученіе интуиціи абстрактнаго пространства, очищенной отъ всѣхъ эмпирическихъ ощущеній, представляетъ совершенно невыполнимую для насъ задачу*». (Ed. v. Hartmann: «Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus», S. 146. См. также: Johannes Rehmke: «Die Welt als Wahrnehmung und Begriff». 1888, § 81 — 88).

[2]) Кантъ иногда смѣшиваетъ созерцанія съ понятіями подобно тому, какъ Гексли смѣшивалъ «родовые образы» съ тѣми понятіями, которыя они должны лишь иллюстрировать. На ошибку Гексли указываютъ Джэмсъ и Тэнъ. Послѣд-

Степень приближенія созерцанія къ понятію гораздо больше въ геометріи, чѣмъ въ логикѣ. Интуиція Δ-а рѣзко обособлена отъ интуиціи четыреугольника, между тѣмъ какъ интуиція краснаго цвѣта незамѣтно переливается въ интуицію оранжеваго. Чѣмъ конкретнѣе качественное понятіе, тѣмъ труднѣе его разграниченіе отъ сосѣднихъ качественныхъ понятій. Философія Платона представляетъ отчаянную попытку внести устойчивость въ мірѣ текучихъ качественныхъ понятій, создавъ прототипъ для каждаго эмпирическаго объекта въ видѣ интеллектуально-созерцаемой чистой „Идеи". Это ученіе нашло себѣ отголосокъ въ схоластическомъ выраженіи „сущности вещей неизмѣнны", и въ наше время еще можно, какъ указываетъ Кантъ, прослѣдить его вліяніе во взглядахъ сторонниковъ неизмѣняемости видовъ. Иллюстраціей сложно-конкретныхъ качественныхъ понятій въ созерцаніи могутъ служить такъ называемые *родовые образы* (images génériques), то есть, образы, представляющіе результатъ какъ-бы наслоенія единичныхъ впечатлѣній другъ на друга, какое мы имѣемъ въ коллективныхъ фотографіяхъ. Родовые образы были впервые подмѣчены и описаны не Гальтономъ, какъ думаетъ Рибо, а Кантомъ въ „Kritik der Urtheilskraft". Когда нашъ умъ, говоритъ онъ, хочетъ сравнивать, воображеніе, по всей вѣроятности, хотя и не вполнѣ сознательно, воспроизводитъ сходные образы одинъ за другимъ, и этимъ

ній говоритъ: «родовой образъ не есть общая абстрактная идея. Онъ есть лишь ея сопровожденіе». См. «De l'Intelligence» v. II. p. 139, W. James «Princ. of Psych.» v. II, p. 46. См. выше стр. 23-ю. На смѣшеніи пространственныхъ воспріятій съ пространственными понятіями основано слѣдующее возраженіе, дѣлаемое Спенсеромъ противъ апріорности геометрическаго познанія (см. «Основанія психологіи» § 333-й). Еслибы пространственныя, а также и временныя отношенія были апріорными законами, то они были бы всегда неизмѣнны; между тѣмъ въ нѣкоторыхъ *патологическихъ* случаяхъ (отравленіе опіумомъ) возможны грезы, въ которыхъ измѣняется *самая природа* пространства и времени: пространств раздвигается до безконечности, время — растягивается. Очевидно, Спенсеръ смѣшиваетъ здѣсь *законы пространственныхъ и временныхъ отношеній* съ самыми *воспріятіями* въ пространствѣ и съ измѣнчивыми показаніями чувства времени; гигантскіе предметы, мерещившіеся маркизу де Куинси въ его болѣзненномъ бреду, не измѣняли ни въ чемъ природу пространства; измѣненія въ субъективной оцѣнкѣ скорости теченія времени не имѣютъ никакого отношенія къ апріорнымъ законамъ времени. Нѣтъ надобности обращаться къ патологическимъ случаямъ: и въ нормальномъ состояніи у насъ измѣняется субъективная оцѣнка размѣровъ (вліяніе утомленія) предметовъ и длительности временныхъ промежутковъ, какъ это показано изслѣдованіями Бехтерева (Neurologisches Centralblatt, 1893) и Марина («Вопр. ф. и пс.» № 8-й и 27-й). На зависимость субъективной оцѣнки длительности отъ пріятности или мучительности, разнообразія или монотонности впечатлѣній указывали еще Малебраншъ «(De la rech. de la verité» кн. I-я) и Кантъ («Антропологія», кн. II-я). Изъ художниковъ Шекспиръ ранѣе другихъ отмѣтилъ это явленіе: «Съ одними оно (время) идетъ шагомъ, съ другими бѣжитъ, съ третьими оно скачетъ, а съ четвертыми оно стоитъ не двигаясь съ мѣста».

сліяніемъ сходныхъ образовъ даетъ нѣчто среднее, могущее служить *общей мѣрой*. Такимъ путемъ мы, напримѣръ, получаемъ родовой образъ *средняго человѣческаго роста*. Тотъ же результатъ можно получить механически, напримѣръ, измѣреніемъ 1000 человѣкъ. „Именно это и дѣлаетъ наше воображеніе динамической активностью, проистекающей отъ воздѣйствія всѣхъ этихъ образовъ на органъ внутренняго чувства“ [1]). Отсюда ясно, до какой степени должны быть несовершенны иллюстраціи качественныхъ понятій при помощи родовыхъ образовъ по сравненіи съ иллюстраціей пространственно-временныхъ отношеній при помощи созерцаній. Напримѣръ, понятіе идеала *красоты*, какъ справедливо замѣчаетъ Кантъ, должно быть различнымъ у европейца, негра или китайца, благодаря различію родовыхъ образовъ. Эта иллюстрація качественныхъ понятій представится намъ еще менѣе совершенной, если мы вспомнимъ, что люди весьма различаются между собой по тому *роду воображенія*, который преобладаетъ въ ихъ мышленіи. У лица слухового типа зрительные родовые образы будутъ менѣе совершенными, чѣмъ у лица зрительнаго типа и обратно.

Между тѣмъ въ области пространственно-временныхъ понятій осложненіе понятій не ведетъ къ ихъ расплывчатости. Понятія: пространства, фигуры, спирали, обелиска, гиперболы, псевдосферы, одинаково ясно очерчены и, если не съ одинаковой легкостью воспроизводимы въ интуиціи, то почти всегда могутъ быть легко даны (цѣликомъ или частію) въ воспріятіи т. е. начерчены на бумагѣ, причемъ ихъ общезначимость отъ этого нисколько не пострадаетъ: 1-хъ потому что при интуиціи и на наглядномъ, и на воспроизведенномъ представленіи мы одинаково имѣемъ дѣло лишь съ *представленіями въ пространствѣ*, а не съ пространствомъ самимъ по себѣ, поэтому законы геометріи аподиктически достовѣрны и для „воображаемаго“, и для „реальнаго“ пространства, и 2-хъ потому что и при интуиціи на пескѣ, и при интуиціи въ умѣ сами представленія имѣютъ значеніе лишь иллюстраціи понятій. „Математикъ можетъ доказать свойства круга вообще, начертивъ фигуру палкой на пескѣ, какъ бы она ни была неправильна, съ такимъ же совершенствомъ, какъ если бы самый искусный граверъ выгравировалъ ее на мѣди“. Кантъ указываетъ также, что въ низшей геометріи мы пользуемся главнымъ образомъ двумя инструментами для *конструкціи понятій* [2])—ли-

---

[1]) Krit. der Urtheilskraft, § 17.

[2]) Выраженіе «*конструкція понятія*» слѣдуетъ понимать, какъ метафорическое: оно означаетъ «*конструкція иллюстраціи понятія*». Это ясно изъ

нейкой и циркулемъ. Высшая геометрія требуетъ для такъ называемой механической конструкціи болѣе сложныхъ приборовъ. Таковы механизмы, которые описываетъ Борелли, и которые предназначаются для построенія *коническихъ сѣченій* (кромѣ круга). „Но, прибавляетъ Кантъ, было бы величайшимъ абсурдомъ утверждать, будто, указывая на механизмы для конструкціи этихъ понятій, Борелли хотѣлъ сказать, что геометръ ожидаетъ только отъ этой механической конструкціи доказательства возможности такой линіи и слѣдовательно объективной реальности соотвѣтствующаго ей понятія“ [1]).

Въ пространственной интуиціи огромную роль играетъ идеальное *движеніе фигуръ и наложеніе*—ἐφαρμόσις. Правда, наблюдая постепенное насыщеніе поверхности краснымъ цвѣтомъ и созерцая непрерывное наростаніе интенсивности цвѣта, я могу видѣть множество оттѣнковъ и охватывать, такимъ образомъ, значительную часть содержанія понятія *красный цвѣтъ*, но все же переходъ краснаго въ оранжевый для меня неуловимъ, между тѣмъ какъ иллюстрацію понятія равенства двухъ смежныхъ угловъ двумъ прямымъ мы можемъ созерцать съ большею отчетливостью. Глядя на неподвижное DABC и EB, вращающееся около точки B, я могу видѣть, что все безконечное множество суммъ смежныхъ угловъ AEB и EBC, очевидно, равны двумъ прямымъ и понятія *суммы двухъ смежныхъ угловъ* и двухъ прямыхъ становятся для меня замѣстимыми, причемъ какъ бы ни былъ малъ уголъ CBF, я никогда не отожествлю мысленно ABF съ его частью $= 180^0$ ABC. (См. рис. въ концѣ книги).

Къ этому нужно прибавить, что весьма многія качественныя понятія могутъ быть иллюстрированы, по большей части, лишь символически. Такъ напримѣръ, *понятіе эмоціи гнѣва* съ трудомъ иллюстрируется воспроизведеніемъ эмоціи, вслѣдствіе слабости нашей аффективной памяти; и, хотя согласно справедливому замѣчанію Рибо, *абстрактныя эмоціи* существуютъ, тѣмъ не менѣе

вышеприведенныхъ словъ Канта. См. выше стр. 51-ю. См. также «Объ истинахъ самоочевидныхъ» проф. М. И. Каринскаго, 1893, стр. 22—24.

[1]) См. статью Канта противъ Эбергарда (изд. Kirchmann'a: «Ueber eine Entdeckung» etc, стр. 9). Между тѣмъ нѣкоторые математики ставятъ математическую доказательность именно въ зависимость отъ конструкція понятій въ смыслѣ эмпирическихъ процессовъ вырѣзыванія бумажекъ и тому подобное. Такъ, напримѣръ, въ XVIII-мъ вѣкѣ Жакъ Фергюсонъ доказывалъ нѣкоторыя теоремы механическими способами собственнаго изобрѣтенія; 47-е предложеніе 1-й книги «Началъ» Эвклида *стало для него убѣдительнымъ* только послѣ своеобразной механической операція вырѣзыванія фигуръ изъ бумаги и складыванія (См. Dugalt Stewart: «Elements of the philosophy of the human mind», v. II, ch. III.).

очень часто иллюстрація понятія не идетъ дальше символизма (нахмуренный лобъ, радостная улыбка etc.). Вотъ почему всѣ поэты жалуются на то, что слова не могутъ служить адэкватнымъ выраженіемъ ихъ мыслей и настроеній:

Le meilleur demeure en moi même
Mes vrais vers ne seront pas lus. (S. Prudhomme).

„Мысль изреченная есть ложь" (Тютчевъ) „Ахъ еслибъ сказаться безъ словъ было можно!" (Фетъ) etc. „Les mots ne suffisent presque jamais pour rendre précisement ce qu'on sent" [1]) (Дидро). По словамъ Іерузалема, языкъ, возникшій изъ „Gefühlslauten" имѣетъ „Gefühlswerth": „слова имѣютъ свои обертоны", чего нѣтъ у искусственнаго алгебраическаго языка — послѣднее обстоятельство содѣйствуетъ объективному значенію математическихъ сужденій (см. „Die Urtheilsfunction", 1895).

Изъ всего сказаннаго необходимо признать, что пространство и время неотдѣлимы отъ чувственнаго содержанія опыта, что они не чистыя созерцанія, хотя болѣе другихъ категорій приближаются къ таковымъ, а только понятія, *категоріи мысли, которыя никогда не даны въ созерцаніи* [2]). Поэтому они могутъ быть поставлены на одну доску съ остальными категоріями.

---

[1]) По этому вопросу можно указать двѣ весьма интересныхъ статьи: «Муки слова» Горнфельда и «Въ борьбѣ со словомъ» Ѳ. Д. Батюшкова. (Первая—въ Сборникѣ «Русск. Богатства» 1899 г. вторая—въ «Журналѣ Мин. Народн. Просв.» 1900).

[2]) Эту мысль подъ несомнѣннымъ вліяніемъ Гегеля развиваютъ Стадло и Ренувье: «Это заблужденіе, говоритъ Сталло, будто мы можемъ мысленно опустошить (vider) пространство отъ всего того, что въ немъ находится, и имѣть въ сознаніи или передъ сознаніемъ образъ чистаго пространства» («La matière et la physique moderne», 1891, p. 182). «Интуитивный характеръ, который обнаруживается нашимъ познаніемъ по отношенію къ чувственнымъ объектамъ, т. е. по отношенію къ явленіямъ въ пространствѣ и времени, не вноситъ большей разницы между пространствомъ и временемъ съ одной стороны и остальными понятіями съ другой, напримѣръ, между причинностью и количествомъ, количествомъ и качествомъ. Каждая категорія имѣетъ ей присущую и неразложимую далѣе (irréductible) особенность (sa forme proрге), что и образуетъ изъ нея категорію» («La critique générale», 1854, v. I, p. 397). Кантіанцы, считающіе пустое пространство непредставимой фикціей, тѣмъ не менѣе продолжаютъ называть его интуиціей, а не понятіемъ. См. Schuppe: «Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik.» 1894, § 94. Когенъ по поводу вышеприведенныхъ словъ Ренувье замѣчаетъ: «кто считаетъ пространство и время категоріями, тотъ разрушаетъ весь фундаментъ трансцендентальной системы» («K's Theorie der Erfahrung», 1885, S. 211).

ГЛАВА ПЯТАЯ.

Возможно ли SK? Категоріи. Познавательное значеніе функціи сужденія. Категорія качества. Категорія количества. Категорія субстанціи: критицизмъ и иллюзіонизмъ. Категорія причинности: имманентная и трансцендентная причинность.

Теперь обратимся къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, допустимо ли обособленіе SK отъ FE, то есть, категорій отъ ощущеній и формъ созерцанія. Оригинальность взглядовъ Канта на значеніе категорій по сравненіи съ Аристотелемъ заключается въ томъ, что Аристотель видѣлъ въ нихъ высшіе роды, подъ которые мы можемъ въ нашемъ мышленіи группировать объекты познанія на отдѣльные классы—это типичные *модусы объективнаго* или реальнаго существованія. Кантъ, подмѣтивъ, что объективное существованіе само обусловлено субъективными свойствами нашего духа, *перевернулъ кверху дномъ* значеніе категорій. Подобно тому какъ до Канта пространство считалось большинствомъ философовъ за свойство вещей, которое мы отвлекаемъ отъ нихъ, такъ точно и категоріи имѣли объективное значеніе, напримѣръ, категорія качества считалась отвлеченіемъ отъ наличности качественности во всѣхъ вещахъ. Открывъ, что мы вещей въ себѣ не знаемъ и даже не можемъ сказать, существуютъ онѣ или нѣтъ, а всегда имѣемъ дѣло лишь съ представленіями, Кантъ естественно долженъ былъ придать и пространству, и времени, и категоріямъ субъективное значеніе основныхъ условій самого существованія міра-представленія. Чтобы прослѣдить, какимъ образомъ категоріи дѣлаютъ для насъ возможнымъ самый опытъ, Кантъ долженъ былъ разсмотрѣть коренную функцію нашего разсудка—*сужденіе*. Сужденіе составляетъ основу всякаго познанія. Какъ мы видѣли, нѣтъ *ощущенія*, если нѣтъ *различенія* и *отожествленія*, т. е. сопоставленія ощущеній. Такое сопоставленіе отдѣльныхъ ощуще-

ній и отдѣльныхъ сторонъ въ ощущеніяхъ и представленіяхъ „транспонированіе содержанія сознанія въ новыя формы", какъ выражается Гёффдингъ, неизбѣжно даже въ пассивномъ созерцаніи въ силу того, что *качественное несходство* его элементовъ или ихъ *неравномѣрная интенсивность* неизбѣжно должны нарушать *равновѣсіе интуиціи.* Если намъ говорятъ о „цѣлостномъ" характерѣ первоначальныхъ интуицій (напримѣръ, у дѣтей), когда мы, какъ говорится, всецѣло поглощены внѣшними впечатлѣніями („Das grosse Schauen", по выраженію Гёте), то здѣсь „равновѣсіе интуиціи" надо понимать въ относительномъ, а не въ абсолютномъ смыслѣ слова. Абсолютное равновѣсіе элементовъ интуиціи предполагало бы полное отсутствіе и качественнаго, и количественнаго различенія и отожествленія, т. е. предполагало бы отсутствіе сознаванія. Поэтому, гдѣ нѣтъ акта сужденія, тамъ нѣтъ никакого опыта, ни сознаванія ощущеній, ни чистаго созерцанія. Актъ сужденія не есть сложный продуктъ элементарныхъ познавательныхъ процессовъ, а условіе для самой ихъ наличности. Сужденіе, какъ его понимаетъ формальная логика, какъ соединеніе двухъ понятій, есть собственно мертвый *продуктъ* сужденія, какъ акта мысли [1]). Этотъ актъ заключается въ синтезирующей дѣятельности вниманія, о которой мы говорили выше. Когда я высказываю сужденіе: *этотъ столъ протяженъ,* я не связываю внѣшнимъ образомъ два понятія, но *подчеркиваю вниманіемъ* [2]) одинъ элементъ въ интуиціи стола. Такимъ образомъ, актъ сужденія не нуждается въ словесномъ выраженіи [3]) — предло-

---

[1]) См. въ вы шей степени интересную статью Гёффдинга: «La base psychologique des jugements logiques», «Revue philosophique», 1901 г., II, 345. Риль казываетъ на присутствіе *акта сужденія* въ зачаточной формѣ въ ощущеніи: ощущеніе есть сознаніе *различія* двухъ раздраженій. («Phil. Kritiz.», II, I, 38—39). Эту мысль высказалъ еще Гоббесъ: «Sentire semper idem et non sentire ad idem recidunt».

[2]) См. стр. 23-ю. Это и есть то, что Бенеке («Psych. Skizzen», 189, 192) валъ «*Bewusstseinsteigerung*» и считалъ условіемъ акта сужденія; что въ настоящее время Рибо называетъ *renforcement psychique.* Вундтъ — *klarere Auffassung.*

[3]) См. по этому поводу «Основы Логики» Липпса (1902, русск. перев. Н. О. Лосскаго) § 45 и вышеназванную статью Гёффдинга (стр. 370-ю). Разумѣется, высшія формы мышленія, предполагающія пользованіе отвлеченными понятіями и символизмомъ, предполагаютъ извѣстный языкъ знаковъ (не непремѣнно рѣчь), на что указывалъ уже Лейбницъ: «Imo si characteres abessent nunquam quicquam distincte cogitaremus et ratiocinaremur» («De connexione inter res et verba»). «Понятіе безъ всякаго словеснаго знака никогда не могло бы быть *прочно удержано* въ сознаніи: оно уже при возникновеніи снова исчезало бы, именно, вытѣснялось бы интуитивными представленіями. Только высказанное понятіе есть вполнѣ законченное понятіе, и называніе и есть именно творчество понятій». (Riehl, «Beiträge zur Logik.» Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie 1892, S. 5).

женіи, а представляетъ активность духа, при которой въ одномъ и томъ же представленіи одинъ элементъ играетъ пассивную, другой активную роль. Сужденіе предваряетъ рѣчь и уже кроется въ самомъ актѣ воспріятія. Оно предполагаетъ и объединеніе, и расчлененіе объекта познанія. Исходя изъ мысли, что сужденіе есть основной актъ познанія, Кантъ обратилъ вниманіе на существовавшую въ его время въ формальной логикѣ классификацію сужденій, уже отлитыхъ въ форму предложеній, и, слѣдовательно, заключавшихъ въ себѣ примѣсь случайныхъ грамматическихъ элементовъ, и постарался втиснуть категоріи сознанія въ рамки категорій современной ему схоластической логики. Въ виду того, что послѣднія носили на себѣ отпечатокъ того естественнаго процесса познанія, который лежалъ въ основѣ ихъ, между категоріями сознанія и категоріями ходячей логики оказалось нѣкоторое соотвѣтствіе, но оказались и нѣкоторыя различія.

Противопоставивъ пространство и время—формы созерцанія—категоріямъ—формамъ мысли, Кантъ не склоняется придавать этимъ послѣднимъ болѣе широкое значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, пространство и время суть „формы созерцанія“ и имѣютъ значеніе лишь для опыта, чистыя же понятія разсудка, быть можетъ, могутъ найти себѣ приложеніе тамъ, гдѣ законы пространства и времени и чувственнаго содержанія опыта неприложимы—въ вещахъ въ себѣ, въ ноуменѣ. Но въ томъ то и дѣло, что, „мы не можемъ рѣшить, остается ли у насъ какой-нибудь объектъ для мысли, разъ мы отрѣшились отъ формъ чувственности“, вѣдь, ноуменонъ никогда не можетъ обозначить для насъ дѣйствительнаго объекта мысли, ибо мы не знаемъ, распространимы ли на такой проблематическій объектъ категоріи. Но почему же категоріи не распространимы на ноуменонъ? Потому что *сами категоріи рабыни формъ созерцанія*:.. „чтобы познать возможность вещей въ силу категорій и, слѣдовательно, доказать объективную реальность послѣднихъ, мы не только нуждаемся въ созерцаніяхъ, но *даже всегда во внѣшнихъ созерцаніяхъ*“. Поэтому, качество, количество, причинность, субстанціальность примѣнимы лишь къ явленіямъ, а не къ вещамъ въ себѣ, такъ же, какъ пространство и время, и, будучи отрѣшены отъ чувственныхъ условій, становятся *непредставимыми фикціями*, какъ пустое пространство и время. Такія категорія, возведенныя къ безусловному, суть Идеи.

I) категорія *качества* примѣнима лишь къ чувственнымъ даннымъ: отрѣшая любой объектъ познанія отъ чувственныхъ данныхъ, мы на долю „вещи въ себѣ“ получимъ гегелевское бытіе = ничто:

„Представленіе предмета, говоритъ Кантъ, какъ вещи вообще, нетолько недостаточно, но безъ чувственнаго опредѣленія его и независимо отъ эмпирическаго условія прямо противорѣчиво въ себѣ самомъ“. По поводу вопроса, каковы вещи сами по себѣ, помимо чувственныхъ *качествъ*, и, слѣдовательно, субъективныхъ состояній, очень хорошо выражается въ одномъ мѣстѣ Гегель: „Въ самый вопросъ вложена безсознательнымъ образомъ невозможность отвѣта, или же, если дается, то безсмысленный отвѣтъ“. По этому же поводу Шеллингъ замѣчаетъ слѣдующее: „Это чистая иллюзія воображенія, будто отъ объекта остается еще неизвѣстно что, когда мы отнимемъ отъ него всѣ признаки, образующіе его“. Качества извѣстны намъ, лишь какъ состоянія сознанія: *качество вообще* такая же непредставимая фикція, какъ и пустое пространство.

II) Равнымъ образомъ категорія *количества* приложима лишь въ границахъ чувственнаго опыта, гдѣ мы можемъ увеличивать и уменьшать in indefinitum. Абсолютно большая и абсолютно малая величина — математическія фикціи, которымъ не соотвѣтствуетъ никакой реальности. Величины могутъ быть *экстенсивныя* (пространство), *протенсивныя* (время) и *интенсивныя*, выражающія напряженность ощущенія. Но, какъ уже замѣчено выше, пространство и время неотдѣлимы отъ заполняющаго ихъ чувственнаго содержанія. Равнымъ образомъ и интенсивность внѣ чувственныхъ качествъ немыслима. Чтобы признать возможнымъ примѣненіе категоріи количества внѣ сферы сознанія, надо допустить абсолютную реальность пространства и времени, то есть ихъ отдѣлимость отъ ощущеній. Если мы признали неотдѣлимыми пространство и время отъ ощущеній, и, слѣдовательно, недоказуемымъ бытіе пространства и времени внѣ сферы сознанія, то мы этимъ самымъ признали недоказуемымъ и примѣненіе количества экстенсивнаго и протенсивнаго къ вещамъ въ себѣ. На этомъ основаніи построено то reductio ad absurdum гипотезы абсолютной реальности пространства и времени, какое мы видимъ въ первыхъ двухъ антиноміяхъ Канта. Величина есть то, что можетъ быть неопредѣленно увеличиваемо или уменьшаемо *in indefinitum*. Если мы признаемъ пространство себѣ довлѣющей абсолютной реальностью, то мы должны считать это гигантское вмѣстилище всѣхъ вещей или безконечнымъ, или ограниченнымъ. Если оно безконечно, то должно состоять изъ безконечно большого числа частей, что невозможно; если конечно, то должно быть ограничено, что тоже невозможно, ибо чѣмъ же оно будетъ ограничено, если не пространствомъ же? Если предположить подобнымъ же образомъ,

что безконечно „время въ себѣ“ внѣ сферы сознанія, то тогда придется признать, что до настоящаго момента протекла безконечность, что невозможно. Если предположить, что бытіе во времени имѣло начало, то надо предположить, что ему предшествовало абсолютное небытіе что также немыслимо [1]). Что же касается интенсивной величины, выражающей степень *напряженности* того или другого чувственнаго качества, то и она, разъ мы признали категорію качества ограниченной сферою сознанія, оказывается непримѣнимой къ вещамъ въ себѣ. Я не хочу этимъ сказать, будто мы *знаемъ*, что вещи въ себѣ непротяженны и внѣвременны, безкачественны и т. д., а только отмѣтить невозможность *для насъ* разсматривать пространство, время, качество и количество примѣнимыми внѣ сферы чувственнаго опыта безъ допущенія логическихъ нелѣпостей [2]).

III) *Субстанція*, воспринимаемая мною въ опытѣ, есть только устойчивый комплексъ ощущеній — тѣло. Мысль о томъ, что категорія *субстанціальности* распространяется лишь на чувственныя данныя и неприложима къ вещамъ въ себѣ, есть чистѣйшее выраженіе *критическаго идеализма*: мы можемъ разсматривать весь опытъ, какъ взаимодѣйствіе субстанцій, не предполагая при этомъ, распространимъ или нѣтъ законъ субстанціальности на вещи въ себѣ, и даже не затрогивая вопроса о томъ, существуютъ ли эти вещи въ себѣ или нѣтъ. Это давало поводъ многимъ мыслителямъ усматривать въ *критицизмѣ иллюзіонизмъ*, т. е. міровоззрѣніе, которое не объясняетъ устойчивости и закономѣрности опыта и превращаетъ его въ сплошную *иллюзію*. Эта точка зрѣнія можетъ быть нами разсмотрѣна съ двухъ сторонъ логической и психологической. А) Съ *логической* точки зрѣнія критическій идеализмъ не только не приводитъ къ иллюзіонизму, но, наоборотъ, *перенесеніе категоріи субстанціи за предѣлы чувственнаго опыта*, т. е. догматизмъ, должно было бы угрожать намъ постоянной возможностью впасть въ иллюзіонизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что я считаю не-

---

[1]) См. Renouvier: «Essais de critique generale», v. I, § VIII, p. 21.

[2]) Спенсеръ и Гартманнъ ложно истолковываютъ значеніе *напряженности* ощущеній. По ихъ мнѣнію, *извѣстная степень яркости* ощущенія является указаніемъ на наличность въ качествѣ раздражителя «вещи въ себѣ». На самомъ дѣлѣ извѣстная степень яркости ощущенія является лишь указаніемъ на наличность извѣстной силы раздражителя, который въ свою очередь есть для насъ лишь воспріятіе т. е. комплексъ ощущеній, отличающійся извѣстной устойчивостью. *Никакая интенсивность ощущенія не можетъ вывести насъ за предѣлы области сознанія.* Смотри: Гартманнъ: «Философія безсознательнаго», русск. пер. проф. Козлова, ч. I-я, стр. 219-я. Спенсеръ: «Основныя начала» § 43).

обходимымъ *вѣрить* въ примѣнимость категорiи субстанцiи къ вещамъ въ себѣ, то есть, полагаю, что, кромѣ моихъ измѣнчивыхъ ощущенiй, въ опытѣ существуетъ еще нѣкоторая независящая отъ моего сознанiя *матерiя*, которая и обусловливаетъ своимъ воздѣйствiемъ на мой духъ, *устойчивость* моихъ воспрiятiй. Въ такомъ случаѣ мое убѣжденiе въ этой устойчивости воспрiятiй не будетъ отличаться логической необходимостью: чтобы считать устойчивыми мои воспрiятiя, я долженъ *вѣрить* въ существованiе бытiя въ себѣ, но съ догматической точки зрѣнiя я могу представить себѣ утрату этой вѣры и слѣдующее за нею превращенiе моего отношенiя къ мiру въ иллюзiонизмъ. Между тѣмъ съ критической точки зрѣнiя *иллюзiонизмъ есть логическая невозможность*. Мы видѣли, что въ опытѣ *постоянство и измѣняемость* соотносительны: мiръ, въ которомъ была бы смѣна ощущенiй безъ извѣстнаго постоянства, также непредставимъ, какъ, напримѣръ, отожествленiе безъ различенiя. Разъ мы уяснили себѣ это обстоятельство, для насъ становится очевиднымъ не только то, что критицизмъ не есть иллюзiонизмъ, но и то, что *только* критицизмъ гарантируетъ насъ отъ иллюзiонизма, потому что только критицизмъ даетъ логическое доказательство немыслимости иллюзiонизма. В) Съ психологической точки зрѣнiя, критицизмъ сопоставляется съ иллюзiонизмомъ въ противоположность реализму, который представляется болѣе *естественной* точкой зрѣнiя: ея придерживаются дикари и дѣти въ видѣ наивнаго реализма. Но помимо странности, уже отмѣченной выше, противополагать „естественность“ наивнаго взгляда „искусственности“ научнаго, странности, которая должна насъ заставить склоняться къ старинному мнѣнiю о землѣ, какъ центрѣ вселенной и т. п., нужно замѣтить, что это утвержденiе требуетъ нѣкоторыхъ ограниченiй. Если мы опредѣлимъ воспрiятiе, какъ комплексъ ощущенiй, отличающiйся нѣкоторымъ относительнымъ постоянствомъ, подчиненный пространственно-временному распорядку и охваченный единствомъ сознанiя, то вѣра въ объективность въ сферѣ перемѣнъ, наблюдаемыхъ въ воспрiятiяхъ первобытнымъ сознанiемъ, не можетъ быть истолкована нами въ смыслѣ метафизическаго убѣжденiя въ существованiи бытiя, абсолютно независящаго отъ какого-либо сознанiя, иначе мы рискуемъ навязать первобытному сознанiю догматическiй философскiй реализмъ, ссылаясь на тотъ фактъ, что стремленiе приписывать объективное значенiе перемѣнѣ въ воспрiятiяхъ, заключаетъ въ себѣ implicite вѣру въ существованiе бытiя въ себѣ. Между тѣмъ въ первобытномъ сознанiи мы не имѣемъ права предполагать ничего подобнаго. „Въ развитiи со-

знанія животнаго или ребенка, говоритъ Зейдель, по всей вѣроятности, существуетъ ранняя стадія, при которой имѣются просто *практическія реакціи* на состоянія ощущеній безъ наличности какого-либо сознательнаго или безсознательнаго взгляда на то, что суть или что не суть эти состоянія“ [1]). Лица, не съумѣвшіе возвыситься надъ догматическимъ реализмомъ, до того свыклись съ этой точкой зрѣнія, что даже не могутъ отдѣлить отъ нея непосредственныхъ данныхъ воспріятія, какія имѣются не только въ первобытномъ, но и въ ихъ собственномъ сознаніи, когда они не рефлектируютъ [2]). Первоначальная точка зрѣнія, насколько мы можемъ судить о ней, не есть ни идеализмъ, ни реализмъ, а просто соотношеніе между налично данными представленіями и представленіями о возможномъ опытѣ.

Какъ небо тихо! Недвижимъ теплый воздухъ,
Ночь лимономъ и лавромъ пахнетъ,
И яркая луна блеститъ на синевѣ густой и темной,
И сторожа кричатъ протяжно, ясно...
А далеко на сѣверѣ въ Парижѣ,
Быть можетъ, небо тучами покрыто,
Холодный дождь идетъ, и вѣтеръ дуетъ...

Вотъ иллюстрація для нашей вѣры въ объективность перемѣнъ: всякая перемѣна внѣ даннаго состоянія сознанія мыслится нами какъ возможность представленія, ожидаемая нами съ большей или меньшей увѣренностью. Что въ Парижѣ дурная погода, когда здѣсь въ Мадритѣ хорошая, это мыслится съ гораздо меньшей увѣренностью, чѣмъ убѣжденіе въ нагрѣваніи камня солнечными лучами, но эти различныя степени увѣренности не имѣютъ никакого отношенія къ вѣрѣ въ приложимость категоріи субстанціи къ вещамъ въ себѣ: эта увѣренность находится въ прямой зависимости, съ одной стороны отъ сложившихся навыковъ связывать извѣстныя представленія о возможныхъ воспріятіяхъ съ бóльшею интенсивностью ожиданія,

---

[1]) «Vierteljahrsschrift für W. Philos.» 1891, 1 — 32: «Der sogenannte naive Realismus».

[2]) Такъ называемый «наивный» реализмъ требуетъ уже довольно значительнаго развитія способности рефлексіи, поэтому онъ характеристиченъ лишь для взрослыхъ людей и только у нихъ онъ составляетъ «естественное понятіе о мірѣ»: «спросите крестьянина, останется ли на мѣстѣ его поле въ отсутствіи людей и животныхъ — и онъ приметъ васъ за съумасшедшаго, такъ какъ онъ не вѣритъ, чтобы нормальный человѣкъ могъ въ этомъ сомнѣваться». (A. Spir. «Pensée et realité». p. 90. 1896).

другія — съ меньшею; съ другой стороны, — отъ изученія взаимной связи явленій между собою, на основаніи котораго мы устанавливаемъ извѣстную зависимость между непосредственной сферой воспріятія и рисующимися передъ нашимъ воображеніемъ представленіями о сферѣ возможнаго опыта. То, что лежитъ *внѣ предѣловъ моего зрительнаго поля*, а также недосягаемая для меня непосредственно *внутренность предметовъ*, могутъ быть для меня *только представленіями*, какъ это превосходно разъяснилъ уже Фихте въ „Наукоученіи“ [1]). *Творческая дѣятельность* воображенія, восполняющая отрывочныя данныя непосредственнаго воспріятія, разумѣется, опредѣляется у каждаго человѣка степенью его научнаго развитія, но не является чѣмъ-то произвольнымъ. Нѣкоторыя основныя черты той дѣйствительности, которая представляется находящейся, такъ сказать, у меня за спиной, я могу предугадать *всегда и вездѣ*. Такъ напримѣръ, мнѣ абсолютно неизвѣстно, существуетъ ли что-нибудь „въ себѣ“ позади меня, но *въ высокой степени вѣроятно*, что обернувшись я увижу позади себя именно ту стѣну, которую секунды двѣ тому назадъ обернувшись видѣлъ, однако можетъ случиться, что позади меня окажется и что-нибудь другое: стѣна можетъ быть заслонена какимъ-нибудь предметомъ. Но я *съ безусловной достовѣрностью могу утверждать*, что все, что я представляю себѣ, какъ лежащее внѣ сферы моего непосредственнаго сознанія, при соотвѣтствующемъ перемѣщеніи послѣдней, окажется подчиненнымъ тѣмъ же законамъ познанія (пространство, время etc.), какъ и то, что я сейчасъ вижу, такъ какъ для меня *какъ бы* не существуетъ бытія въ себѣ, а есть только закономѣрное отношеніе между непосредственнымъ опытомъ и представленіями о возможномъ опытѣ [2]).

---

[1]) См. мою вышеук. статью о Фихте.

[2]) «Они (т. е. трансцендентальные идеалисты) говоритъ Эд. ф. Гартманнъ, видятъ лишь съ одной стороны Харибду абсолютной неустойчивости и продолжающагося уничтоженія и новаго возникновенія объектовъ представленія, что представляетъ издѣвательство надъ человѣческимъ здравымъ смысломъ и само по себѣ достаточно, чтобы дискредитировать ихъ ученіе; съ другой же стороны Сциллу гипостасированія объектовъ воспріятія въ имманентныя вещи въ себѣ — допущеніе, заключающее въ себѣ противорѣчіе, которое выражается въ утвержденіи, будто объекты воспріятія существуютъ и тогда, когда не имѣется на лицо никакого воспріятія»... («Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie», 1889. S. 96). Гартманнъ упускаетъ изъ виду *третью возможность* для трансцендентальнаго идеалиста — *не высказывать* объ реальности объектовъ воспріятія внѣ непосредственной сферы воспріятія *ни утвержденій, ни отрицаній*. «Трансцендентальный идеализмъ» почти такъ же раздражаетъ Гартманна, какъ и социалдемократія:» *Трансцендентальный идеализмъ почти такъ же трудно поддается критикѣ, какъ и соціалдемократія*, ибо въ обоихъ лагеряхъ никто не высказываетъ, какъ онъ представляетъ себѣ детальное развитіе до конца (исходныхъ) началъ, и зато тѣмъ громче можетъ упрекать того, кто, собственными силами

О дѣтяхъ Селли по этому поводу сообщаетъ слѣдующее: „Намъ всѣмъ случалось ломать голову надъ мыслью о существованіи неба, земли и другихъ людей до нашего появленія на свѣтъ и послѣ нашей смерти, хотя въ этомъ случаѣ мы, за исключеніемъ философовъ, можетъ быть, *привыкаемъ къ головоломкѣ*. Случается, что дѣти бываютъ *глубоко поражены этимъ мнимымъ* (*sic!*) *противорѣчіемъ*. Жанна Ингелоу въ ея интересныхъ воспоминаніяхъ такъ описываетъ свои затрудненія по этому вопросу: „Я была погружена въ міръ размышленій о томъ, неужели взаправду что-либо было и жило помимо моего присутствія. Я готова была допустить, что было время, когда я была очень мала, не больше самаго крохотнаго камушка на дорогѣ, но повѣрить, что я совсѣмъ не существовала, представлялось мнѣ крайне труднымъ“. Пятилѣтній мальчикъ, имѣвшій обыкновеніе говорить „умныя вещи“, былъ спрошенъ одной дамой, желавшей подвергнуть сомнѣнію тотъ утвердительный отвѣтъ, который она ожидала отъ него: „Что жъ, по твоему, окружающій насъ міръ существовалъ прежде, чѣмъ ты явился на свѣтъ?“ Мальчикъ немедленно отвѣчалъ: „И не думалъ существовать: онъ начался всего пять лѣтъ тому назадъ“. Девять десятыхъ читателей усмотрятъ въ этомъ простую діалектическую изворотливость ребенка—уклончивый отвѣтъ на трудный вопросъ при помощи отрицанія факта, который требовалось объяснить. Я склоненъ думать, что тутъ есть нѣчто большее, и благонамѣренныя стремленія дамы натолкнулись неожиданно на скрытую мысль ребенка, ибо *ребенокъ отъ природы берклеянецъ, по крайней мѣрѣ настолько, насколько для него реальность вещей=реальности его чувственныхъ воспріятій*. Міръ, существующій ранѣе, чѣмъ онъ могъ быть на лицо, чтобы видѣть его, представляется дѣтскому уму противорѣчіемъ“. Эти интересныя наблюденія Селли показываютъ, что увѣренія Спенсера, будто догматическій реализмъ есть *единственная* доступная ребенку точка зрѣнія на міръ первобытнаго дѣтскаго ума [1]), лишены основаній. Дѣти, можетъ быть, иногда

развивая до конца эти начала, къ несчастію, не можетъ установить логической связности между невысказанными мыслями» («Das Grundproblem der Erk.» S. 56). Очевидно, въ обоихъ случаяхъ «нонче велѣно подозрѣвать» умышленную неискренность!

[1]) См. «Studies on Childhood.» Аментъ («Die Entwickelung vom Sprechen und Denken beim Kinde», 1899, S. 191) относится съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ къ этимъ наблюденіямъ Селли, а между тѣмъ они составляютъ далеко не единичное исключительное явленіе. Геніальное наблюденіе Л. Толстого надъ сомнѣніями дѣтей въ реальности предметовъ внѣ непосредственной сферы воспріятія въ «Дѣтствѣ и отрочествѣ» признается многими юными читателями за хорошо знакомое, лично пережитое.

чувствуютъ смутно неотдѣлимость міра отъ познанія, пока не собьются на точку зрѣнія наивнаго реализма, или пока школьные учебники физики не навяжутъ имъ сознательнаго догматическаго реализма и не *пріучатъ* ихъ соотвѣтственнымъ образомъ истолковывать опытъ. Типичный образчикъ зарожденія философскаго вопроса о возможности бытія въ себѣ у людей взрослыхъ высокообразованныхъ данъ Шопенгауэромъ: онъ разсказываетъ о великомъ математикѣ Эйлерѣ и талантливомъ литераторѣ Лихтенбергѣ. Эйлеръ задается вопросомъ, существуетъ ли молнія, ударяющая въ дерево въ пустынѣ, какъ нѣкоторое никѣмъ не сознаваемое бытіе, и рѣшаетъ этотъ вопросъ догматически, въ реалистическомъ духѣ, положительно. Лихтенбергъ рѣшаетъ тотъ же вопросъ догматически, въ идеалистическомъ духѣ, отрицательно [1]).

Итакъ, ни съ логической, ни съ психологической точекъ зрѣнія мы не имѣемъ права обособлять категорію субстанціи отъ чувственныхъ данныхъ опыта и переносить ее на вещи въ себѣ. Значитъ ли это, что субстанція, какъ матерія, какъ вещь въ себѣ, не существуетъ? Отнюдь нѣтъ, мы утверждаемъ только, что *мы не имѣемъ права* переносить категорію субстанціи на вещи въ себѣ, и что устойчивость и закономѣрность опыта *прекрасно объясняется безъ подобныхъ допущеній*, но тѣмъ не менѣе намъ остается совершенно неизвѣстнымъ, существуетъ ли эта *матерія* сама по себѣ или нѣтъ [2]).

IV) Категоріи *причинности* и субстанціальности соотносительны, поэтому, ограничивая послѣднюю чувственнымъ опытомъ, мы должны распространить такое же ограниченіе и на первую. Вѣдь, законъ причинности всецѣло опирается на непрерывность, сплошность опыта, т. е. перемѣнъ, происходящихъ въ нашихъ ощущеніяхъ. Примѣнимъ ли этотъ законъ къ вещамъ въ себѣ, остается неизвѣстнымъ. Перенесеніе закона причинности на вещи въ себѣ, т. е. обособленіе категоріи причинности отъ ощущеній, Кантъ справедливо считаетъ характеристичной особенностью догматизма: „Догматизмъ получилъ свое имя отъ того, что онъ претендуетъ доказывать, т. е. догматически устанавливаетъ, что отношеніе между вещами въ себѣ и явленіями есть причинное отношеніе, что вещи въ себѣ составляютъ основаніе всего того, что мы воспринимаемъ

[1]) Объ интересной психологической критикѣ догматическаго идеализма, какъ своеобразной метафизической иллюзіи, я буду говорить впослѣдствіи, разбирая ученіе Авенаріуса объ интроэкціи.

[2]) Гегель иронизируетъ по поводу имманентности примѣненія категоріи субстанціи у Канта: «если человѣкъ осязаетъ что-нибудь твердое, то по Канту онъ долженъ сказать: я ощущаю твердость, но не: я ощущаю нѣчто». (См. Исторію философіи Гегеля, главу о Кантѣ).

въ насъ самихъ и во внѣшнемъ мірѣ“ [1]). Критицизмъ допускаетъ лишь *имманентную*, но не *трансцендентную* причинность [2]). По мнѣнію Гартманна, такая точка зрѣнія несостоятельна: имманентная причинность неизбѣжно предполагаетъ уже трансцендентную въ видѣ безсознательнаго. Причина всегда отдѣлена отъ дѣйствія промежуткомъ, въ теченіе котораго совершаются процессы, несознаваемые мною, но необходимо постулируемые мною для причиннаго объясненія даннаго явленія. Когда мы наблюдаемъ причинную связь: a—b, горящій фитиль—взрывъ бомбы, то причинная зависимость здѣсь существуетъ не между двумя отрывочно воспринимаемыми явленіями свѣта и звука и распаденія бомбы, а между *химическими явленіями горѣнія и взрыва* α и β, непрерывно переходящими одинъ въ другой, которыхъ мы не наблюдаемъ непосредственно, а постулируемъ; ab не есть причинное отношеніе: $a\alpha$, $b\beta$ и $\alpha\beta$—вотъ настоящія причинныя соотношенія, которыя здѣсь имѣются. Эти соотношенія между процессами, скрытыми отъ непосредственнаго сознанія, этими *Wahrnehmungsmöglichkeiten* — возможностями воспріятія—и составляютъ *транссубъективное* дополненіе всякаго научнаго объясненія — это „eine unbewusste Kategorialfunction, eine unbewusstsynthetische Intellectualfunction, deren Ergebniss bloss ins Bewusstsein fällt“. „Diese objectiv realen Wahrnehmungsmöglichkeiten oder Dinge an sich sind aber auch zugleich unbewusste Vorstellungen“ [3]). Но мы вѣдь ничего не знаемъ о безсознательныхъ представленіяхъ, [4]) процессы же, не наблюдаемые нами непосредственно, примышляются нами въ качествѣ объектовъ возможнаго опыта, и мнѣ нѣтъ никакой надобности постулировать сверхъ того ихъ бытіе въ себѣ. Изучая связь міровыхъ явленій въ физикѣ и въ химіи, я создаю въ своемъ научномъ воображеніи фиктивный міръ частицъ эфира, атомовъ, молекулъ и устанавливаю извѣстный строжайшій параллелизмъ между непосредственно наблюдаемымъ и воображаемымъ. Для меня такое замѣщеніе реальнаго воображаемымъ представляетъ *удобства* объясненія, но я отнюдь не обязанъ *вѣрить* въ трансцендентную реальность именно такихъ, а не другихъ процессовъ. Вѣра въ абсолютную реальность атомовъ, какъ справедливо замѣтилъ Махъ, есть родъ *миѳологіи XIX-го вѣка*. Поэтому доводы Гартманна лишены для насъ всякой убѣдительности.

---

[1]) См. Лекціи по Метафизикѣ изд. Пэлицемъ; введеніе.

[2]) См. мою рецензію на книгу С. А. Аскольдова: «Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи», 1900. «Журналъ Мин. Нар. Просв.» 1900, стр. 398—399.

[3]) См «Kategorienlehre». 363.

[4]) См. выше стр. 45-ю.

Понятіе *явленія*, *чувственнаго міра*, по мнѣнію Паульсена, для Канта въ критическій періодъ его дѣятельности, „имѣетъ своимъ необходимымъ коррелятомъ понятіе являющейся дѣйствительности. Безъ этого понятіе явленія было бы безсмысленнымъ: еслибы представленіе было единственною дѣйствительностью, оно было бы также абсолютною дѣйствительностью; оно можетъ быть названо явленіемъ только при допущеніи чего-то другого, къ чему оно относится. Абсолютный иллюзіонизмъ ничѣмъ не отличается отъ абсолютнаго реализма“ („Им. Кантъ“, 1899, русск. пер. Н. О. Лосскаго, стр. 143-я). Для Паульсена, очевидно, какъ и для Гартманна, между догматическимъ идеализмомъ, отвергающимъ реальность вещи въ себѣ, и догматическимъ реализмомъ, усматривающимъ причинное отношеніе между вещью въ себѣ и явленіемъ, *tertium non datur*: онъ и не подозрѣваетъ, что возможна точка зрѣнія *полнаго агностицизма*, согласно которой категорія причинности признается примѣнимой лишь внутри явленій, а вопросъ о существованіи *или несуществованіи* потусторонней дѣйствительности оставляется безъ отвѣта.

Изъ всего сказаннаго нами о категоріяхъ ясно, что область примѣненія ихъ та-же, что и область примѣненія формъ созерцанія, которыя, какъ мы видѣли, суть такія же категоріи—опытъ [1]). Обособленіе пространства и времени, какъ категорій sui generis, дало поводъ нѣкоторымъ читателямъ Канта еще при жизни его высказывать предположеніе, будто онъ придаетъ категоріямъ болѣе широкое значеніе, но Кантъ отвергаетъ подобную точку зрѣнія. Если мы предположимъ, разсуждаетъ онъ, что категоріи (условія мысли) и пространство и время (формы созерцанія) не одинаково являются *условіями всякаго опыта*, то у насъ получится раздвоеніе между природой и мыслію. Еслибы природа была возможна помимо категорій, то *необходимость послѣднихъ была бы чисто субъективной*, каковою, напримѣръ, была необходимость закона причинности для Юма, и тогда пришлось бы предположить *предустановленную гармонію* между созерцаемой въ пространствѣ и времени природой и категоріями мысли. Наоборотъ, категоріи пріобрѣтаютъ аподиктически-достовѣрное значеніе *объективныхъ законовъ міра-представленія*, если мы поймемъ, что I) самый опытъ мыслимъ лишь при наличности категорій, II) что эти концепты не имѣютъ *для насъ* никакого значенія и никакого примѣненія внѣ объектовъ опыта.

---

[1]) См. Watson: «Kant and his english Critics» p. 356.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

Возможно ли S. Единство сознанія. «Я», какъ субстанція. «Я», какъ сила. Иллюзія творческой активности «Я» Понятіе психической энергіи. Общіе выводы объ отношеніи «субъекта» къ «объекту».

Обратимся теперь къ конечному пункту критической теоріи познанія — къ трансцендентальному единству апперцепціи и связаннымъ съ нею законамъ мысли. Единство сознанія составляетъ основу всякаго познанія. Но, спрашивается, что же такое тотъ центръ, около котораго группируются остальные элементы нашего сознанія? Единство сознанія мы должны постулировать и у животныхъ, поскольку мы говоримъ о сознаніи животнаго. Но у животныхъ нѣтъ *мысли о единствѣ сознанія и объ необходимыхъ законахъ его*. Подобно тому какъ въ *сужденіяхъ воспріятія* мы (и животныя) подмѣчаемъ единообразіе природы въ эмпирической интуиціи, а въ *сужденіяхъ опыта* мы *мыслимъ* законъ причинности, подводя эмпирическія иллюстраціи закона причинности подъ *понятіе* необходимаго закона, точно такъ же и въ нашемъ „Я“ мы подводимъ эмпирически данное единство содержанія сознанія — иллюстрацію *понятія* „Я“ — подъ самое понятіе „Я“. Наличность въ нашемъ сознаніи той или другой формы познанія обнаруживается нами направленіемъ фокуса сознанія на эту форму въ данномъ воспріятіи. Существованіе же самаго „Я“ обнаруживается нами вмѣстѣ съ *обнаруженіемъ самаго факта существованія Blickpunct'а въ нашемъ сознаніи*, объединяющая дѣятельность котораго обнаруживаетъ намъ абсолютную тожественность элементовъ, составляющихъ содержаніе всей сферы нашего сознанія въ каждый данный моментъ, въ томъ отношеніи, что всѣ они принадлежатъ единому сознанію.

Итакъ, *самосознаніе* возникаетъ въ насъ тогда, когда мы подмѣчаемъ единство всѣхъ элементовъ нашего сознанія и начинаемъ его мыслить, какъ понятіе. Но что же такое эта форма сама по себѣ? Вѣдь, „Blickpunct“ сознанія, въ перенесеніи котораго съ одной стороны познаваемаго объекта на другую и заключается самопроизвольность (Spontaneität) разума, есть просто наиболѣе отчетливо сознаваемая часть всего поля сознанія и помимо представленій, составляющихъ въ данный моментъ содержаніе послѣдняго, не имѣетъ никакого значенія. Но, можетъ быть, наше „Я“ имѣетъ иное значеніе, кромѣ простой логической формы тожества сознанія, единства всѣхъ его элементовъ апріорныхъ и апостеріорныхъ, можетъ быть, его значеніе шире, иначе говоря, можетъ быть, возможно S, реально независимое отъ KFE? На это мы должны отвѣтитъ отрицательно. Мое „Я“ есть *для меня* простое логическое единство моего сознанія — всецѣлая его *субъективность* и больше ничего. Это—простое указаніе на то, что весь міръ для меня—*мое* представленіе. Какъ пустая форма познанія „Я“, помимо представленій, составляющихъ его содержаніе, не есть ни *субстанція*, ни *сила*, и переносить на него эти опредѣленія такъ же, смѣшно, какъ говорить о томъ, что *пространство*, какъ апріорная форма, есть сила, или что отвлеченное *количество* есть *субстанція*. Понятіе субстанціи предполагаетъ пребываніе въ *пространствѣ* и устойчивость въ видѣ непроницаемости.

Мыслить „Я“, какъ нѣчто протяженное, локализировать душу, значитъ утверждать логическую несообразность: „душа познаетъ себя лишь внутреннимъ чувствомъ (я бы сказалъ—перемѣщеніемъ фокуса сознанія), а тѣло—внѣшними чувствами. Слѣдовательно, къ ней абсолютно непримѣнимы пространственныя опредѣленія, потому что она должна была бы въ такомъ случаѣ имѣть объектомъ внѣшней интуиціи самоё себя, что невозможно. Требуемое рѣшеніе вопроса о сѣдалищѣ души ведетъ къ мнимому количеству—$\sqrt{-2}$.“ [1]). По поводу затруднительнаго для спиритуалистовъ вопроса о локализаціи души Брадлей въ статьѣ: „Въ какомъ смыслѣ психическія состоянія протяженны“? [2]) отвѣчаетъ на него: психическія состоянія протяженны, но сама душа непротяженна. Въ тоже время онъ недоумѣваетъ, какъ отразить слѣдующее возраженіе: „Если психическое непротяженно, то значитъ все на свѣтѣ непротяженно, потому что въ концѣ-концовъ все должно быть психическимъ“.

---

[1]) См. письмо Канта къ Зёммерингу.
[2]) См. Журналъ «Mind» 1895, p. 225.

Являясь простымъ *понятіемъ*, наше „Я“ не можетъ вторгаться въ опытъ въ качествѣ сверхчувственнаго, независящаго отъ ощущеній и его формъ фактора. Важнѣйшія попытки приписать дѣятельности „Я“ способность нарушать или обходить основу закономѣрности міра-представленія—законъ причинности могутъ быть *классифицированы нами исчерпывающимъ образомъ* на основаніи слѣдующихъ апріорныхъ соображеній: законъ причинности не одинъ обусловливаетъ закономѣрность опыта, но совмѣстно съ другими категоріями, и, желая обойти его, я могу пытаться *свести на нѣтъ значеніе законовъ той или другой категоріи* и, такимъ образомъ, сохранить за закономъ причинности *мнимую* неприкосновенность.

I) Я могу незамѣтнымъ образомъ отвергнуть апріорность *времени* и его законовъ, разсуждая слѣдующимъ образомъ: вотъ куча пороху — подожгу ли я ее сегодня или завтра, все равно количество энергіи, потребное на это дѣйствіе, будетъ въ обоихъ случаяхъ затрачено тоже, и я могу проявить свободу моего „Я“, переставивъ моментъ взрыва по произволу; напримѣръ, перенеся его на завтра. Такъ разсуждаетъ Дельбёфъ. Но законъ-то причинности именно и заключается въ томъ, что каждое состояніе міра-представленія необходимо обусловливаетъ послѣдующее. Какъ для того, чтобы произвести взрывъ, такъ и для того, чтобы удержаться отъ него, нужны одинаково механически необходимыя причины. Воздержаніе отъ взрыва такъ же сопровождается извѣстной затратой энергіи, какъ и произведеніе его. Къ этому можно добавить нѣсколько общихъ соображеній о *необратимости* (Inconvertibilität) и *неповторяемости* событій.

Если законъ причинности необходимъ, то есть, если въ сплошномъ измѣнчиво-устойчивомъ потокѣ ощущеній и другихъ психическихъ состояній, образующихъ для меня міръ-представленіе, немыслимо возникновеніе чего-нибудь изъ ничего, то отсюда ясно, что временной рядъ состояній міра представленія *необратимъ* или, говоря языкомъ Шопенгауэра, *реципрокація* причинъ и слѣдствій невозможна. Предположимъ обратное т. е. что два смежныхъ по времени состоянія міра представленія A и B могутъ быть переставлены. Пусть M обозначаетъ уходящую in indefinitum мыслимую нами перспективу прошлаго міра, за которою должно наступить A, а за нимъ должно слѣдовать B. Чтобы послѣ M наступило сначала B, а потомъ A, нужно чтобы $M = M + A$, ибо M есть причина A, $M + A$ — причина B. Но, очевидно, невозможно чтобы $M = M + A$, слѣдовательно, теченіе со-

бытій во времени необратимо. Не только весь потокъ явленій необратимъ, но и любой частный рядъ событій также необратимъ. Максвель изображаетъ гдѣ-то фантастическаго демона, улетающаго отъ земли (лицомъ къ ней) со скоростью бо́льшею скорости распространенія свѣта и имѣющаго возможность видѣть исторію земли навыворотъ. Въ миніатюрѣ нѣчто подобное наблюдается въ кинематографѣ, которому дано обратное движеніе. Въ такомъ кинематографѣ можно видѣть, какъ цыпленокъ, съѣденный человѣкомъ, возвращается изъ его рта на блюдо и вполнѣ возстановляется; какъ снятый и брошенный на стулъ сюртукъ самъ вспрыгиваетъ на своего обладателя и быстро страннымъ способомъ надѣвается на него. Однако въ этомъ случаѣ нѣтъ никакого *обращенія* временныхъ рядовъ, а есть только возникновеніе *новыхъ* рядовъ, *очень сходныхъ* съ прежними но протекающихъ въ обратномъ направленіи. Не только временные ряды необратимы, но всѣ событія абсолютно *неповторяемы*. Если М вызвало А затѣмъ В, то для того, чтобы вслѣдъ за В снова возникло состояніе міра-представленія А, нужно, чтобы М + А стало равнымъ М + А + В, что невозможно. Отсюда ясно, что мечта Ницше о вѣчномъ круговоротѣ вещей—„Der ewige Wiederkunft"—никогда не можетъ осуществиться. Изъ сказаннаго очевидно, что наше „Я" не можетъ переставлять или воспроизводить по произволу событія, не нарушая закона причинности [1]).

II) Я могу посягнуть на законы *пространства*—законы движенія. Такъ поступалъ Декартъ, разсуждая, что наше „Я" можетъ, не мѣняя количества движенія, измѣнять его *направленіе*. По Декарту, „въ насъ внѣшними членами двигаетъ не духъ или душа непосредственно, но послѣдняя можетъ только опредѣлять направленіе той весьма утонченной жидкости, которую называютъ жизненными духами" [2]) Несообразность этой мысли была уже отмѣчена вскорѣ послѣ Декарта. Спиноза спрашиваетъ: „желалъ бы я знать, какое количество движенія духъ можетъ сообщить шишковидной железѣ (мѣсто нахожденія души-точки), и съ какой степенью силы душа можетъ ее удерживать". „Декартъ думалъ, говоритъ Лейбницъ, что душа можетъ измѣнять направленіе движеній, совершающихся въ тѣлѣ, точно такъ же, какъ всадникъ; всадникъ—хотя и не придаетъ бо́льшей силы лошади, на которой

---

[1]) См. курьезную статью Halevy: «Quelques remarques sur l'irreversibilité des phènomenes psychologiques» («Revue de Metaphysique et de Morale», 1896, p. 756), въ которой развивается совершенно иная точка зрѣнія.

[2]) «Med.» 242, 123, «De passionibus» § 41, Lettres, IX, 242.

онъ ѣдетъ верхомъ, тѣмъ не менѣе можетъ управлять ею, направляя эту силу въ ту сторону, въ какую ему вздумается. Но такъ какъ это совершается съ помощью уздечки, поводьевъ, шпоръ и другихъ матеріальныхъ пособниковъ, то можно понять, какъ это дѣлается; у души же вовсе нѣтъ инструмента, которымъ она могла бы для этой цѣли воспользоваться etc.". (Теодицея, стр. 60 и 61-я). Идея Декарта находитъ себѣ сторонниковъ и въ настоящее время среди нѣкоторыхъ математиковъ, напримѣръ, у Буссинеска и Куайлльяка, въ книгѣ «La liberté et la conservation de l'energie» 1898. По этому поводу Пиллонъ замѣчаетъ слѣдующее: „Количество и качество — сила и направленіе движенія—двѣ вещи, которыя нельзя стремиться обособить въ механикѣ". „Чтобы измѣнить направленіе движенія по законамъ механики, говоритъ по тому же поводу Бутру, надо ввести новое движеніе или упразднить одно изъ образующихъ равнодѣйствующую, т. е. увеличить или уменьшить количество силы" („Année philosophique", 1898, p. 151).

III) Я могу ложно истолковать *количественный* элементъ въ законѣ причинности. Такъ напримѣръ, я могу предположить, что усиліе, потребное для приведенія въ дѣйствіе моего организма, *travail decrochant*, можетъ быть ничтожно мало, безконечно мало, слѣдовательно, равно нулю. Но такъ разсуждать значитъ злоупотреблять математической символикой. Несостоятельность подобныхъ разсужденій, встрѣчаемыхъ у нѣкоторыхъ математиковъ (напримѣръ, С. Венанъ) очевидна. „Быстрое треніе снѣга на Альпахъ кончикомъ вороньяго крыла достаточно, чтобы вызвать обвалъ, и тѣмъ не менѣе это треніе необходимо. Безъ сомнѣнія, можно сказать, что эта сила такъ мала по сравненіи съ дѣйствіемъ, производимымъ ею, что можно не принимать ее въ разсчетъ при вычисленіяхъ, но изъ того, что вычисленія могутъ быть помимо ея приблизительно вѣрны, еще не слѣдуетъ, что они безусловно точны... С. Венанъ, безъ сомнѣнія, допустилъ подобный паралогизмъ, принявъ quantités negligeables за quantités nulles, перенеся на дѣйствительность простыя уловки исчисленія" [1]).

IV) Точно также можно предположить, что *интенсивность* нашихъ актовъ сознанія — интенсивность произвольнаго вниманія, можетъ твориться активностью нашего „Я" изъ ничего.

---

[1]) Fonsegrive: «Le libre arbitre» p. 294.

Но, усиленіе *интенсивности сознанія* есть нѣкоторая *перемѣна* и, какъ всякая перемѣна въ опытѣ, она должна быть обусловлена предшествующими причинами — таковыя мы и усматриваемъ въ усиленіи физической дѣятельности. Усиленіе интенсивности сознаванія есть, такимъ образомъ, для насъ *коэффиціэнтъ* нѣкоторыхъ матеріальныхъ измѣненій, но было бы абсурдомъ приписывать этому усиленію психической интенсивности способность *творить движенія изъ ничего или уничтожать ихъ.* Такая точка зрѣнія невольно отожествляется нами съ взглядами одной знакомой Спенсера, которая увѣряла, будто она могла напряженіемъ своей воли, стоя на вѣсахъ, увеличивать свой вѣсъ. Между тѣмъ подобную идею мы встрѣчаемъ у Лоце и Джэмса. „Физики, кажется" убѣждены, говоритъ Лоце, что всякое пространственно-временное движеніе массъ можетъ быть уничтожено только другимъ равнымъ и противоположнымъ движеніемъ, и отсюда то являлась задача разъ образовавшееся движеніе прослѣдить черезъ всѣ измѣненія его формы до тѣхъ поръ, пока оно наконецъ не перейдетъ изъ организма во внѣшній міръ, или пока оно не прекратиться, встрѣтивъ противоположное движеніе. Я не вполнѣ убѣжденъ въ безусловной вѣрности этого положенія; вѣрнѣе сказать на основаніи натурфилософскихъ воззрѣній, я рѣшительно не въ силахъ отвергать, *что пространственныя движенія могутъ быть поглощены* путемъ перехода въ интенсивныя состоянія" [1]). Подобной же точки зрѣнія придерживается и Джэмсъ, отвергая психологическій детерминизмъ ссылкою на возможность для „Я" творить изъ ничего интенсивность вниманія [2]).

---

[1]) «Основанія Психологіи» Лотце, русск. пер.

[2]) Представители «волюнтаризма» въ современной психологіи подчеркиваютъ роль *волевого* элемента въ процессѣ познанія и, слѣдовательно, *активность* произвольнаго вниманія. (Паульсенъ, Джемсъ, Вундтъ и др.) «Jedes Denken ist ein Wollen», говоритъ Вундтъ. Эта мысль не нова, на ней подробно останавливался Фихте, ее повторялъ за нимъ Шеллингъ («Das Wollen ist die Queile des Selbstbewusstseins»). Въ не менѣе категоричной формѣ ее высказывалъ уже Кантъ: «Непосредственно *прояснять* себѣ представленіе значитъ *направлять на него вниманіе*; непосредственно дѣлать для себя *тусклымъ* представленіе — значитъ *отвлекать отъ него вниманіе*; и то, и другое *есть поступокъ и требуетъ усилія*» («Reflexionen zur Anthropologie», 5. 67). Глубокая разница между Кантомъ и представителями «волюнтаризма» заключается въ томъ, что для послѣднихъ понятіе «чистой духовной активности» есть метафизическій принципъ, а для Канта — психологическій. Творчество интенсивности психическихъ состояній изъ ничего, какое, напримѣръ, допускаетъ Джэмсъ, немыслимо съ Кантовской точки зрѣнія. См. замѣтку Wille въ «Philosophische Monatshefte» (1885, S. 276): «Wilhelm Wundt's irrthumliche Auffassung von Humes und Kant's Seelenbegriff». См. также мою статью: «Философское значеніе психологическихъ воззрѣній Джэмса». Записки Историко-Филологическаго Факультета Импер. Спб. Университета, т. XXXIX й, 1896, и статью «Фихте» въ словарѣ Брокгауза и Ефрона, т. 71-й.

V) Наконецъ, мы можемъ ложно истолковать значеніе категоріи *качества* въ ея отношеніи къ закону причинности, разсуждая слѣдующимъ образомъ. Въ области косной матеріи, гдѣ количественныя отношенія строго измѣримы, значеніе закона причинности во всей его безусловности неоспоримо. Но поднимемся на высшія ступени въ развитіи природы, обратимъ вниманіе на роды и виды животныхъ и на человѣка. Чѣмъ выше мы поднимаемся въ эволюціи природы, тѣмъ болѣе мы сталкиваемся съ постоянно возрастающей *качественной спецификаціей*, которая достигаетъ наивысшей степени въ психической дѣятельности, параллельно этому количественное измѣреніе перемѣнъ, сведеніе ихъ къ механически-необходимымъ становится все болѣе и болѣе затруднительнымъ и, наконецъ, необходимость закона причиности, особенно въ психической области, совершенно утрачиваетъ свое значеніе, и воцаряется произволъ, свобода.

Въ области психической мы имѣемъ дѣло главнымъ образомъ съ качественнымъ превращеніемъ душевныхъ состояній, а не съ количественно точно измѣримымъ движеніемъ, поэтому нашему „я" обезпечена свобода въ распредѣленіи этихъ душевныхъ состояній. Такова точка зрѣнія Бутру въ его книгѣ: „De la contingence des lois de la nature". Вундтъ также высказываетъ мысли аналогичныя вышеприведеннымъ. Онъ противопоставляетъ „закону сохраненія энергіи" въ области физической „законъ роста энергіи" („Gesetz des Wachsthums der Energie") въ области психической. „Надъ духовной жизнью и экстенсивно, и интенсивно господствуетъ законъ *возрастанія цѣнностей*: экстенсивно, такъ какъ безпрестанно расширяется многообразіе формъ душевнаго развитія; интенсивно, такъ какъ возникающія при этихъ формахъ развитія цѣнности возрастаютъ по степени". („Система философіи", русск. пер. стр. 189). Вундтъ при этомъ оговаривается, замѣчая, что „возрастаніе цѣнности съ духовной стороны и постоянство энергіи съ физической нисколько не противорѣчатъ другъ другу" (стр. 191), и если бы онъ этимъ ограничивался, то ученіе о возрастаніи *цѣнности* психическихъ состояній въ эволюціи могло бы быть оставлено внѣ обсужденія, какъ извѣстный *этическій постулатъ*, не подлежащій изслѣдованію въ области теоріи познанія и логики, но Вундтъ говоритъ объ особой „психической энергіи", о „психической причинности" („schopferische Energie des psychischen Geschehens", „Selbstschöpfungen des Geistes"). Все это, быть можетъ, допустимо съ точки зрѣнія метафизическихъ предпосылокъ Вундта, но необъяснимо для насъ. Фолькельтъ по-

лагаетъ, что и со своей точки зрѣнія Вундтъ оставляетъ непримиренными „законъ причинности“ и „законъ творчества“ [1]). Какъ бы тамъ ни было, но недопустимость подобной точки зрѣнія для насъ явствуетъ изъ слѣдующихъ соображеній. Еслибы мы уподобили матеріальный міръ экрану изъ бѣлаго полотна, на который *волшебный фонарь нашего духа* проэктируетъ „психическія“ качества; еслибы мы признали эти быстро смѣняющія другъ друга на полотнѣ формы и краски чѣмъ-то абсолютно независящимъ отъ самаго полотна, короче, если-бы мы склонились къ дуализму матеріи и духа, при которомъ разсматривали бы ихъ, какъ двѣ самостоятельныя взаимодѣйствующія сущности, то можно было бы допустить постоянство бытія въ матеріальной сферѣ и процессъ самопроизвольнаго творчества новыхъ качествъ въ сферѣ духовной. Но на самомъ дѣлѣ *все*, что входитъ въ составъ моего сознанія, какъ познаваемый объектъ, образуетъ часть единаго міра-представленія, нужды нѣтъ, что я различаю, напримѣръ *лошадь, какъ объектъ воспріятія*, отъ *воспроизведеннаго представленія лошади*, возникающаго передо мною по специфическимъ законамъ ассоціаціи представленій: оба представленія и смѣна качествъ въ обоихъ представленіяхъ все же входятъ въ одно „Не-Я“ и, слѣдовательно, возникновеніе или исчезновеніе качествъ нагляднаго или воспроизведеннаго представленія равно не представляетъ чего-то независимаго отъ количественно измѣримыхъ перемѣнъ въ бытіи, опредѣляемыхъ преимущественно при помощи зрѣнія и осязанія (вѣсъ тѣлъ и законы движенія). Во мнѣ нѣтъ ни одной субстанціи, ни двухъ — внѣшней и внутренней, матеріальной и духовной, а только извѣстное закономѣрное отношеніе между относительно-постоянными комплексами ощущеній, образующихъ мой организмъ и окружающія тѣла, и чувствованіями и представленіями (въ настоящемъ) образующими для меня перспективу прошлаго и будущаго, настроеніями, самочувствіемъ, короче тѣмъ, что принято называть „внутреннимъ чувствомъ“.

Мы видѣли, что законъ причинности заключается въ признаніи *сплошности* опыта, въ немыслимости пространственно-временного „ничто“ въ измѣнчиво-устойчивомъ потокѣ сознанія. Эта немыслимость „ничто“ обезпечиваетъ для насъ необходимость закона сохраненія матеріи и закона причинности совершенно независимо отъ того, имѣемъ ли мы дѣло съ однородными по составу

---

[1]) См. его рецензію на «System der Philosophie» въ «Philosophische Monatshefte», 1891, S. 257 — 289.

или съ качественно разнородными явленіями. Всѣ онѣ входятъ въ составъ одной грандіозной перемѣны: непрерывнаго перехода міра представленія изъ состоянія А въ состояніе В. Внутреннія состоянія духа (напримѣръ, эмоціи) происходятъ въ организмѣ человѣка, въ которомъ, какъ намъ a priori извѣстно, не можетъ быть абсолютной пустоты [1]), поэтому и для всякой психической качественной перемѣны мы вынуждены постулировать другія предшествующія перемѣны. Вообще немыслимость возникновенія какого бы то нибыло сознаваемаго нами бытія изъ ничего вынуждаетъ насъ постулировать законъ причинности при всякой перемѣнѣ какъ количественно измѣримой, такъ и количественно неизмѣримой. А отсюда мы должны необходимо признать, что выраженіе *психическая энергія* есть неточность, чтобы не сказать хуже. Наши эмоціи, наше „внутреннее чувство" психическая жизнь въ тѣснѣйшемъ смыслѣ этого слова, представляетъ такъ сказать, качественныя перемѣны, совершающіяся внутри сферы воспріятія, образующей сплошной комплексъ тѣлъ—относительно устойчивыхъ субстанцій—съ нашимъ организмомъ въ центрѣ. Такимъ образомъ, *сфера нашего воспріятія всегда представляетъ одну сплошную массу взаимодѣйствующихъ тѣлесныхъ субстанцій различной плотности, среди которой локализируемыя въ организмѣ наши внутреннія представленія какъ-бы плаваютъ.* Мое „я" есть простое единство этой сферы воспріятія, одинаково охватывающее и явленія внутренняго чувства, и видимый мною блескъ отдаленнѣйшей неподвижной звѣзды. Поэтому понятіе энергіи непримѣнимо къ формѣ познанія, которая—ничто внѣ заполняющаго ее содержанія міра-представленія. Отдѣльныя же психическія состоянія, напримѣръ, эмоціи, конечно, суть показатели соотвѣтствующей траты энергіи организма, но сами они—простыя *качества* нашей психической организаціи, которымъ такъ же смѣшно было бы приписывать *энергію*, какъ, напримѣръ, приписывать различную энергію *тэмбру* средняго *do* скрипки и фортепіано, помимо соотвѣтствующаго тому и другому *do* движенія звуковой волны различной *формы*. Отсюда ясно, что законъ сохраненія матеріи и законъ причинности всецѣло распро-

---

[1]) Вотъ почему теорія *психическаго автоматизма*, т. е. распространеніе закона причинности во всей его строгости на живой организмъ необходимо предполагаетъ отсутствіе въ организмѣ *пустоты*, въ которой сидитъ «духъ». По словамъ Бэна, «нѣтъ перерыва въ нервной сплошности; нельзя предположить, что физическая цѣпь заканчивается внезапно физической пустотою, занятой «нематеріальной субстанціей». Замѣчаніе совершенно справедливое, если мы вспомнимъ, что *сплошность* опыта (въ который входитъ нашъ организмъ) есть логическое условіе для общезначимости закона причинности.

страняются на мой живой организмъ. „Ощущенія, мысль, работа духа, говоритъ Gautier [1]) не имѣютъ вовсе механическаго эквивалента т. е. *они вовсе не затрачиваютъ энергіи* Еще менѣе ихъ можно назвать силой, ибо, если они возникая не поглощаютъ энергіи, то они также вовсе и не проявляютъ ее". Говорить о нашемъ „Я", какъ объ энергіи, имѣетъ ровно столько же смысла, какъ говорить о томъ, какою энергіей обладаетъ пространство само по себѣ безъ наличности матеріи т. е. утвержать абсурдъ. Организмы подчинены закону сохраненія энергіи, энергіей же обладаютъ только *субстанціи*. Поэтому, чтобы порождать энергію, наша форма познанія „Я" должна быть протяженной и тѣлесной, чѣмъ-то вродѣ эѳира. Но, какъ показано выше, понятіе субстанцій въ примѣненіи къ „Я" помимо представленій не имѣетъ никакого смысла, субстанція всегда есть устойчивое въ пространствѣ, а наше „Я" — простое *понятіе*, которое мы только иллюстрируемъ наличностью содержанія нашего сознанія въ данную минуту (такъ называемое эмпирическое „Я"). Поэтому всѣ попытки доказать *вѣчность* нашего „Я" не имѣютъ никакого смысла. Прейеръ пытается установить наряду съ закономъ вѣчности матеріи и закономъ сохраненія энергіи законъ вѣчности жизни: *Vita non evanescit*. Подобнымъ же образомъ Кукъ полагаетъ, что

матерія			вѣсомъ
энергія	неразрушимы —	измѣряются	работой
интеллектъ			приспособленіемъ.

Послѣ вышесказаннаго ясно, какую цѣну имѣютъ эти мысли Если говорить только о законѣ сохраненія организованнаго вещества въ мірѣ, о томъ, что количество протоплазмы въ мірѣ постоянно, то и тогда пришлось бы утверждать, то, что, какъ показалъ Эррера, на каждомъ шагу опровергается въ опытѣ, напримѣръ при введеніи яда въ акваріумъ, наполненный рыбами [2]).

Итакъ примѣненіе къ понятію „Я" признаковъ протяженности, энергіи и субстанціи безсмысленно. Спрашивается, почему же попытки мыслить „Я" протяженнымъ, творческимъ и вѣчнымъ такъ упорно возобновляются? На это помимо этическихъ побужденій имѣется, мнѣ кажется, и чисто психологическое основаніе. Мы видѣли, что иллюстрація понятія пространства въ чистомъ созерцаніи очень близка къ понятію, иллюстрація категорій гораздо дальше и менѣе

[1]) См. «Revue Scientifique» 1888 г.
[2]) «Revue philosophique», 1891, II, 321.



совершенна. Иллюстрація же понятія „Я" еще менѣе совершенна, и чтобы отдѣлить понятіе отъ интуиціи эмпирическаго „Я", нужна была титаническая работа Кантова генія. До Канта въ философіи царилъ тотъ дуализмъ природы и духа, который и до сихъ поръ неизбѣженъ для многихъ метафизиковъ. Дуализмъ субъекта и объекта [1]) проникаетъ все ученіе Декарта: внѣшній міръ—протяженный независящій отъ сознанія объектъ, непротяженныя психическія состоянія, протекающія внутри границъ нашей кожи—субъектъ. Подобный же дуализмъ мы видимъ, напримѣръ, у Спенсера: „Не-Я"—его признаки: живость, оригинальность, неизмѣняемость волей въ качествѣ и порядкѣ сосуществованія и послѣдовательности etc. „Я" — его признаки: блѣдность, неоригинальность, измѣняемость волею въ качествѣ и порядкѣ сосуществованія и послѣдовательности etc. [2]). Кантъ сокрушилъ до основанія это противоположеніе природы и духа. Для того, чтобы сломить этотъ дуализмъ, нужно было показать, что *законы познанія суть законы міра, потому что самый міръ мнѣ данъ, какъ представленіе*, и, слѣдовательно, a priori подчиненъ логическимъ условіямъ представимости—категоріямъ. Самое значеніе категорій, какъ основныхъ формъ опыта, было подмѣчено лишь тогда, когда человѣчество въ лицѣ Канта подмѣтило, что и трансцендентальное единство апперцепціи есть лишь категорія, правда „the last, but not least" — коронка, охватывающая остальныя категоріи, но неотдѣлимая отъ нихъ и отъ міра-представленія. Вотъ, можетъ быть, гдѣ лежитъ разгадка того факта, что формальная логика гораздо старше теоріи познанія. Истинное значеніе субъективизма познанія есть, строго говоря, новинка для человѣческаго духа. Субъективизмъ Протагора былъ простымъ констатированіемъ субъективности содержаній нашего эмпирическаго „Я", которое является лишь чувственной иллюстраціей „Я-понятія". Платонъ, Декартъ, Лейбницъ, возвысились надъ сенсуализмомъ Протагора, отдѣляя эмпирическое „Я" отъ трансцендентальнаго, но послѣднее они разсматривали, какъ *субстанцію* [3]). Кантъ впервые открылъ, что „Я" не есть ни его чув-

---

[1]) Прошу имѣть въ виду, что рѣчь идетъ все время о дуализмѣ *метафизическомъ*, дуализмъ же *гносеологическій* (соотношеніе представляющаго и представляемаго, «Я» и «Не-Я») составляетъ основу критицизма. Трансцендентный монизмъ, согласно которому познающій субъектъ и познаваемый объектъ «una eademque res duobus modis expressa», имѣетъ за себя столько же, какъ и трансцендентный *дуализмъ*, *плюрализмъ* или *нигилизмъ*.

[2]) См. мою статью «Спенсеръ» въ «Энциклопедическомъ словарѣ Брокгауза и Ефрона». т. 60-й.

[3]) См. Fichte: „Wissenschaftslehre", IX, конецъ §-фа. «Чѣмъ болѣе извѣстный индивидумъ можетъ абстрагировать въ мышленіи, тѣмъ болѣе эмпирическое самосознаніе приближается къ чистому: начиная съ ребенка, покидающаго впервые ко-

ственная иллюстрація (сумма моихъ душевныхъ состояній въ данную минуту), ни сверхчувственная субстанція, но понятіе, категорія, подобная категоріи качества или количества, какъ-бы президентъ между ними, но не абсолютный монархъ съ неограниченной властью. Это воззрѣніе критической философіи на „Я“, какъ на простое понятіе, представляется чѣмъ-то ужаснымъ эпигонамъ спиритуализма. „Bei dieser Auffassung vom Ich, говоритъ Пфеннигсдорфъ, по поводу взгляда Канта на „Я“, какъ на простое трансцендентальное единство апперцепціи, keine Familie, kein Staat, keine Kirche möglich wäre! [1])“. Симонэнъ [2]) идетъ еще дальше: по его мнѣнію, тѣхъ, кто отвергаетъ метафизику французскаго спиритуализма, постигнетъ еще худшее несчастіе: они превратятся „въ гориллъ, въ скотовъ, какъ блаженной памяти Навуходоносоръ“: (ils seront gorillisé, changé en bêtes, comme feu Nabucodonosor!) А одинъ англійскій писатель увѣряетъ, будто при мысли о томъ, что „Я“ есть форма представленія, у него начинаетъ кружиться голова, и ему кажется, что онъ валится въ пропасть [3]).

Ссылки на *единство* и *тожество* нашего „Я“ ни въ какомъ случаѣ не могутъ доказать его субстанціальности. „Прошедшее и будущее даны въ настоящемъ“, „единство „Я“ заключается лишь въ томъ, что моменты настоящаго связаны съ моментами прошедшаго и будущаго. Все прошлое и будущее не иначе мыслимы, какъ въ настоящій моментъ, и благодаря послѣднему сохраняютъ свое единство“ [4]). Тожество нашего „Я“ отнюдь не заключается въ тожественности содержаній сознанія настоящаго и прошедшаго — эти содержанія всегда лишь болѣе или менѣе сходны — но въ *непрерывности памяти*. У Полонскаго есть прекрасное стихотвореніе, характеризующее эту непрерывность воспоминаній, но истолковывающее ее въ духѣ спиритуалистической гипотезы:

Дѣтство нѣжное, пугливое,
Безмятежно шаловливое,
Въ самый холодъ вешнихъ дней
Лаской матери пригрѣтое,

лыбель, до популярнаго философа, который еще придерживается чувственныхъ представленій и озабоченъ вопросомъ о *сѣдалищѣ души*; и отъ популярнаго философа до трансцендентальнаго, который мыслитъ и по крайней мѣрѣ устанавливаетъ принципъ чистаго «Я».

[1]) Статья въ «Zeitschrift für Philosophie und Philos., Kritik.» B. 111.

[2]) Рецензія на книгу Симонена «Mind.», v. II.

[3]) Mind., v. II, рецензія на книгу Ланге «Logische Studien».

[4]) R. Schubert-Soldern: «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie», 1884.

И навѣки мной отпѣтое
Въ дни безумства и страстей,
Нынѣ всѣми позабытое,
Подъ морщинами сокрытое
Въ нѣдрахъ старости моей,—
Для чего ты вновь встревожило
Зимній сонъ мой,—словно ожило
И повѣяло весной?—
Оттого, что вновь мнѣ слышится
Голосокъ твой, легче ль дышется
Мнѣ съ поникшей головой?
Не безъ думы, не безъ трепета
Слышу я наивность лепета:
—„Старче, развѣ ты—не Я?!
Я съ тобой на вѣки связано,
Мной вся жизнь тебѣ подсказана,
Въ ней сквозитъ мечта моя—
Не напрасно вновь являюсь я,—
Твоей смерти дожидаюсь я,
Чтобъ припомнило и я
То, что въ дни моей безпечности
Я забыло въ нѣдрахъ вѣчности,
То, что было до меня.“

Подобную же мысль выражаетъ Элліотъ: „I am thy loved past, the soul that makes thee one from first to last“.

Изъ сказаннаго ясно, что гипостасированіе единства сознанія въ сверхъиндивидуальную субстанцію не имѣетъ никакого смысла, какимъ бы именемъ мы ни окрестили подобную субстанцію — назовемъ ли мы ее: „Bewusstsein ueberhaupt“ (Лаасъ), или „Allgemeinbewusstsein“ (Леклеръ), или „Gattungsmässiges Ich“ (Кауфманнъ) или „das Menschliche Gattungsvernunft“ (Фалькенбергъ), или „Reines Ich“ (Шуппе), или „Erkenntniss-Ich“ (Ремке) или „Perfect Intelligence“ (Кэрдъ), или „Absolute Consciousness“ (Пирсъ), или „Ueberindividuelles Transc. Bewusstsein“ (Ройсъ).

Гипостасированіе „Я“ въ особую сверхъопытную сущность (названное Кантомъ: „*sophisma apperceptionis substantiatae*“) составляетъ неудержимую наклонность человѣческаго духа, наблюдаемую въ наиболѣе грубой и непосредственной формѣ у дѣтей и у первобытныхъ народовъ [1]).

---

[1]) По этому поводу много интереснаго читатель найдетъ въ статьѣ Flügel'я въ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», B. II, 1881: «Das Ich im Leben d. Völker».

Однако изъ того факта, что содержанія моего сознанія лишь сходны между собою, вовсе не слѣдуетъ, будто мои психическія состоянія представляютъ „пучекъ перцепцій", разрозненную мозаику, не объединенную формальнымъ единствомъ „трансцендентальнаго Я". Объ этомъ мы уже говорили [1]), и я только приведу нѣсколько яркихъ иллюстрацій подобнаго ошибочнаго взгляда, не подвергая ихъ особенно подробному разбору.

„Мы знаемъ, говоритъ Лихтенбергъ, лишь то, что наши ощущенія, представленія и мысли существуютъ. Подобно тому, какъ мы говоримъ: *сверкаетъ*, мы должны были бы говорить: *мыслится*. Cogito, если его переведутъ словами: *я мыслю* — это уже слишкомъ много. Принятіе, постулированіе „Я" является уже практической необходимостью" [2]).

„Всякій разъ какъ я дѣлаю попытку подмѣтить въ себѣ какой-нибудь душевный процессъ, говоритъ Джэмсъ, я наталкиваюсь непремѣнно на чисто физическій фактъ, на какое-нибудь впечатлѣніе, идущее отъ головы, бровей, горла или носа. Мнѣ кажется при этомъ, что душевная активность является скорѣе *постулируемымъ*, чѣмъ непосредственно даннымъ чувственнымъ фактомъ, etc." [3]).

У Ницше въ его разсужденіяхъ „о предразсудкахъ философовъ" есть слѣдующее любопытное мѣсто:

„Что касается до суевѣрія логиковъ: то я снова и снова не полѣнюсь подчеркивать маленькій фактъ, въ которомъ эти суевѣры сознаются неохотно, — а именно, что мысль является, когда „она" захочетъ, а не когда этого хочу „я"; такимъ образомъ, было бы поддѣлкой фактовъ сказать: подлежащее „я" — условіе сказуемаго „думаю". Говорятъ: „es denkt" (думается), но что это „ся" есть именно старое, пресловутое „я", выражаясь мягко, только предположеніе, утвержденіе, во всякомъ случаѣ не „непосредственная достовѣрность". Наконецъ, уже этимъ „думается" слишкомъ много сказано: уже это „ся" содержитъ толкованіе процесса и не относится къ самому процессу. Тутъ умозаключаютъ по старой грамматической привычкѣ — „мышленіе — это дѣятельность, всякая дѣятельность предполагаетъ дѣятеля, отсюда". — По приблизительно тождественной схемѣ, подъискивала болѣе древняя атомистика, къ дѣйствующей „силѣ" тотъ комочекъ матеріи, въ которой она сидитъ и изъ которой дѣйствуетъ, —

---

[1]) См. стран. 43-ю.
[2]) Э. Махъ: «Популярно-научные очерки». Вып. I-й, р. пер., 1901 г., стр. 131-я.
[3]) У. Джэмсъ: «Психологія» послѣдняя глава.



этомъ; болѣе строгія головы научились, наконецъ, обходиться безъ этихъ „бренныхъ остатковъ“, и, быть можетъ, современемъ привыкнутъ и логики обходиться безъ этого маленькаго „ся“ (къ которому бѣжало старое, почтенное „я“) [1]).

Особенно интересныя мысли по этому поводу высказываетъ Махъ. Онъ исходитъ изъ несомнѣннаго факта измѣняемости (хотя и медленной) содержанія нашего „я“ параллельно измѣненіямъ нашего тѣла, но этому факту онъ даетъ неправильное толкованіе: „Припоминая сегодня мою раннюю молодость, я долженъ бы былъ принять за чужого того мальчика, который представляется моему мысленному взору (если не считать небольшого числа отдѣльныхъ признаковъ). Проходя однажды въ молодости по улицѣ, я увидѣлъ въ профиль одно крайне непріятное и несимпатичное мнѣ лицо. Я немало удивился, когда узналъ, что это было мое собственное лицо, замѣченное мною въ двухъ наклоненныхъ другъ къ другу зеркалахъ, когда я проходилъ мимо зеркальнаго магазина. Не такъ давно, когда послѣ утомительнаго ночного путешествія по желѣзной дорогѣ я садился въ омнибусъ, я замѣтилъ, что съ другой стороны входитъ тоже какой-то человѣкъ. „Опустившійся школьный учитель“, подумалъ я, глядя на него. Это былъ я самъ, такъ какъ противъ меня висѣло большое зеркало“. Изъ этой измѣняемости нашей психической и физической личности Махъ заключаетъ, что единство сознанія есть равнодѣйствующая множества элементовъ, простѣйшихъ психическихъ состояній, которыя „сливаются“, „распадаются“ и т. д. Ко взгляду на міръ и на сознаніе, какъ на непрестанное сложеніе и разложеніе психическихъ элементовъ, Махъ пришелъ въ ранней юности—лѣтъ 17-ти, и, какъ онъ говоритъ, произошло это внезапно. „Однажды, въ свѣтлый лѣтній день, міръ вмѣстѣ съ моимъ „я“ показался мнѣ единой связной массой ощущеній, которыя только сильнѣе связаны въ „Я“. Хотя я думалъ надъ этимъ лишь впослѣдствіи, однако этотъ моментъ имѣлъ рѣшающее значеніе для всего моего міросозерцанія“ [2]).

Всѣ приведенные примѣры основаны на смѣшеніи *единства сознанія* съ *знаніемъ объ этомъ единствѣ*. Въ основѣ разсужденій Джэмса лежитъ та иллюзія матеріалистовъ и людей, склонныхъ иногда мыслить матеріалистически, которую Шопенгауэръ назвалъ философствованіемъ „субъекта, забывшаго въ своемъ раз-

[1]) Fr. Nietzsche: «Jenseits von Gut und Böse», § 17, русск. пер. Линда, 1903, стр. 30 я.

[2]) Махъ: «Популярно-научные очерки». Вып. I-й, р. пер., 1901 г., стр. 117 и 132.

счетѣ про самого себя". Мнимая противорѣчивость въ познаніи собственнаго „Я", вѣроятно, была одною изъ причинъ, побудившихъ Конта отрицать возможность самонаблюденія въ психологіи, и прекрасно выражена Гёте въ слѣдующемъ стихотвореніи:

„Erkenne dich selbst" was soll das heissen?
Das heisst ja: sei und sei auch nicht,
Das ist auch so ein Spruch von den alten Weisen
Der sich in der Kürze selbst widerspricht.

Изъ этого *мнимаго* противорѣчія выведена діалектическая головоломка Гербарта о противорѣчіи въ понятіи „Я". Сходенъ съ вышеприведенной иллюзіей и ходъ разсужденій Лихтенберга, Ницше и Маха.

Говоря объ элементарныхъ ощущеніяхъ, образующихъ „Я", Махъ мысленно отвлекаетъ вниманіе отъ того факта, что эти элементарныя ощущенія и ихъ воображаемыя сліянія и разложенія онъ созерцаетъ въ *одномъ сплошномъ временномъ единствѣ своего сознанія*, и, абстрагировавъ *мысленно* отъ единства сознанія, онъ воображаетъ, что *реально* разложилъ это единство на составные элементы. Весьма замѣчательно въ этомъ случаѣ то, что знаменитый естествоиспытатель, нанесшій смертельный ударъ догматизму въ области *механической миѳологіи*, заявляя, что „естествознанію не слѣдовало бы смотрѣть на созданныя имъ самимъ измѣнчивыя средства экономіи—атомы и молекулы, какъ на какія-то кроющіяся за явленіями реальности", что естествознаніе „постепенно по мѣрѣ умственнаго воспитанія оставляетъ эту свою *игру въ мозаику*" (курсивъ нашъ), этотъ самый натуралистъ устраиваетъ совершенно такую же „игру въ мозаику" въ психологіи, предоставляя психическимъ атомамъ за кулиссами единого сознанія порождать своимъ сліяніемъ его единство. Однако нетрудно, мнѣ кажется, указать на источникъ этого недоразумѣнія. Махъ отказываетъ сознанію даже въ формальномъ единствѣ, разсуждая слѣдующимъ образомъ: „Еслибы кто сталъ разсматривать „Я", какъ *реальное* единство, то онъ не избавился бы отъ слѣдующей дилеммы: ему пришлось бы или противопоставить этому единству міръ непознаваемыхъ существъ (что было бы совершенно безсмысленно), или разсматривать весь міръ, заключающій въ себѣ „я" другихъ людей, только какъ нѣчто, содержащееся въ нашемъ „я" (на что едва-ли кто серьезно рѣшится)". Эта дилемма — мнимая, какъ и вышеприведенное (на стр. 66-й) разсужденіе Гартманна о реальности внѣшняго міра, ее можно выразить иначе такъ: Или

догматическій реализмъ по отношенію къ „я", или *догматическій идеализмъ* по отношенію къ „не-я", ко внѣшнему міру. На самомъ же дѣлѣ возможны слѣдующія предположенія.

1) „Я" существуетъ, какъ самостоятельная отъ *моего* сознанія субстанція.

2) „Я" не существуетъ, какъ самостоятельная отъ *моего* сознанія субстанція.

3) Внѣшній міръ существуетъ, какъ самостоятельная отъ *моего* сознанія субстанція.

4) Внѣшній міръ не существуетъ, какъ самостоятельная отъ *моего* сознанія субстанція.

5) Мнѣ абсолютно ничего неизвѣстно ни о существованіи, ни о несуществованіи внѣшняго міра и „Я-субстанціи" независимо отъ *моего* сознанія. Изъ этихъ предположеній *первое*, какъ показано выше (стр. 72-я), несостоятельно, несостоятельно и *второе*, такъ какъ признаніе понятія „Я-субстанціи" противорѣчивымъ, въ качествѣ понятія, которымъ мы имѣемъ право пользоваться въ опытѣ и въ наукѣ, еще не уполномочиваетъ насъ утверждать, будто внѣ всякаго возможнаго познанія и опыта невозможно бытіе „Я-субстанціи", хотя *для насъ* такое понятіе безсмысленно. Догматичность *третьяго* и *четвертаго* тезисовъ также была отмѣчена нами выше (стр. 66-я), и, такимъ образомъ, остается пріемлемымъ лишь послѣдній, пятый тезисъ. Очевидно, дилемма Маха представляетъ сочетаніе I-го и IV-го положенія, изъ которыхъ оба въ нашихъ глазахъ ложны, а, слѣдовательно, и самая дилемма не имѣетъ никакого значенія.

Такъ какъ единство сознанія, заполненнаго извѣстнымъ содержаніемъ, характеризуется нерѣдко въ философскихъ трудахъ, какъ *нераздѣльность субъекта и объекта*, то нерѣдко и отрицаніе единства сознанія формулируется, какъ отрицаніе того факта, что „объекту" всегда долженъ противостоять „субъектъ", т. е. что отъ нашихъ представленій нельзя „отмыслить прочь" единство сознанія. Скажемъ въ заключеніе нѣсколько словъ и по этому поводу.

Мысль о томъ, что въ нѣкоторыхъ состояніяхъ духа самосознаніе тускнѣетъ, и исчезаетъ отчетливое противоположеніе субъекта и объекта, не нова, ее высказывалъ уже Энезидемусъ-Шульце, критикуя теорію познанія Рейнгольда: „Изъ опыта достаточно хорошо извѣстно, что при нѣкоторыхъ душевныхъ процессахъ, при посредствѣ которыхъ мы представляемъ себѣ что-нибудь, различеніе субъекта или представляющаго „я" отъ объекта и пред-

ставленія совершенно отсутствуетъ". („Aenesidemus" etc. 1792. S. 73). *Отчетливое* различеніе субъекта и объекта, или отсутствуетъ, или ослабѣваетъ, но при этомъ отсутствуетъ или исчезаетъ *знаніе* о различеніи субъекта и объекта, *а не самое различеніе*, какъ иные думаютъ [1]). Приведемъ примѣры.

1) Отчетливое различеніе субъекта и объекта отсутствуетъ у животныхъ (поскольку мы вообще предполагаемъ у нихъ сознаніе) *всегда* [1]), у дѣтей — до извѣстнаго возраста.

Возникновеніе *знанія о собственномъ сознаніи* прекрасно описано у Жана Поля Рихтера: „Я никогда не забуду одного явленія, пережитого мною, о которомъ я еще никому не разсказывалъ, гдѣ я присутствовалъ при рожденіи моего самосознанія, причемъ я въ точности помню мѣсто и время. Однажды въ предобѣденное время еще очень маленькимъ ребенкомъ я стоялъ въ дверяхъ дома и смотрѣлъ влѣво на дровяной складъ, какъ вдругъ передъ моими духовными очами какъ-бы молнія озарила небо, да такъ и осталась съ тѣхъ поръ передо мною: *я есмь нѣкое „Я"* (Ich bin ein Ich)—въ этотъ мигъ мое „я" впервые увидѣло себя и съ тѣхъ поръ навѣки. Трудно заподозрить въ данномъ случаѣ обманъ памяти" etc. (Цитата изъ книги Weininger'a „Geschlecht und Character", 1903 годъ, стр. 214-я).

2) При *сильныхъ душевныхъ потрясеніяхъ*. Это прекрасно иллюстрируетъ Байронъ въ „Каинѣ", описывая ужасъ Каина и его возбужденное состояніе въ моментъ тотчасъ послѣ убійства брата:

„Where am I? alone! Where's Abel? Where
Cain? Can it be that I am he? My brother,
Awake!" etc.

3) При *эстетическомъ экстазѣ самозабвенія*, который Гёте называетъ „Das grosse Schauen", а Жоржъ-Зандъ описываетъ слѣдующимъ образомъ: „Минуты, когда я, охваченная и увлеченная внѣ себя силою внѣшнихъ впечатлѣній, могу отвлечься отъ жизни моего рода (т. е. человѣческаго) абсолютно случайны, и невсегда въ моей власти заставить мою душу перейти въ существа, которыя не суть „я". Когда это наивное явленіе возникаетъ самопроизвольно, то я не могу сказать, подготовило ли меня къ этому какое-нибудь обстоятельство психологическое или физіологическое.—Конечно, для этого нужно отсутствіе какого-либо живо

[1]) «Въ высокой степени вѣроятно, что ощущенія улитки или устрицы не заключаютъ въ себѣ никакого различенія субъекта и объекта. Тоже слѣдуетъ сказать объ ощущеніи человѣческаго зародыша или новорожденнаго». Rabier: «Psychologie», p. 77 и 439. 1888.

интересующаго занятія; малѣйшій поводъ къ безпокойству устраняетъ этотъ родъ внутренняго экстаза, который представляетъ какъ-бы непроизвольное и непредвидѣнное забвеніе своей собственной жизнедѣятельности. — Это случается, вѣроятно, со всѣми, но я желала бы встрѣтить кого-нибудь, кто могъ бы мнѣ сказать: со мною это бываетъ именно такъ. Бываютъ часы, когда я ускользаю отъ самой себя (*je m'échappe de moi*), когда я живу въ растеніи, когда я чувствую себя травой, птицей, вершиной дерева, облакомъ, проточной водой, горизонтомъ, цвѣтомъ, формой и ощущеніями измѣнчивыми, преходящими, неопредѣленными; часы, когда я бѣгаю, летаю, плаваю, пью росу, простираюсь на солнцѣ, сплю подъ листвой, ношусь съ ласточками, ползаю съ ящерицами, блещу со звѣздами и свѣтляками, когда я, короче сказать, живу въ томъ, что составляетъ среду развитія, являющагося какъ-бы расширеніемъ моего собственнаго существа.... etc. („Impressions et souvenirs", 1-re page. См. книгу Souriau: „La suggestion dans l'art", p. 305).

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

Трансцендентальное единство апперцепціи и законы мышленія. Связь законовъ мышленія со всѣми категоріями. Зависимость формальной логики отъ теоріи познанія. Неприложимость законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ.

Изъ всего сказаннаго мы можемъ заключить, что S неотдѣлимо отъ KFE. Спрашивается, въ какомъ же отношеніи къ KFE находятся законы мысли, опирающіеся на единство самосознанія. Для выясненія этого вопроса вникнемъ въ отношенія между апперцепціей и законами мышленія. Единство самосознанія составляетъ основу всякаго мышленія. Подмѣчая, что все содержаніе нашего сознанія субъективно, мы объединяемъ его сначала въ эмпирической апперцепціи, а потомъ и въ трансцендентальной, когда мы возвысились до отвлеченнаго понятія „Я". Въ этомъ отожествленіи разнороднаго состава сознанія въ одномъ понятіи и кроется основа всякаго логическаго мышленія—*законъ тожества*. Такимъ образомъ, тожественность нашего сознанія въ каждый моментъ нашей мысли является условіемъ для самаго понятія тожества. Тоже можно сказать и о противорѣчіи: невозможность приписывать и не приписывать себѣ въ тоже время извѣстное *состояніе сознанія*, составляетъ условіе для допущенія закона противорѣчія. Остановимся теперь на минуту въ ходѣ нашихъ разсужденій и вспомнимъ, что́ мы сказали о законѣ противорѣчія на стр. 5-ой. Мы тамъ замѣтили, что по Канту законъ противорѣчія есть высшее основоположеніе для всѣхъ аналитическихъ сужденій. Подъ аналитическими же сужденіями мы разумѣли такія, въ которыхъ понятіе сказуемаго уже мыслится въ понятіи подлежащаго. Мы указали также, что ихъ истинность и истинность закона противорѣчія, на который они опираются, принимаются, какъ самоочевидная истина, представителями всѣхъ философскихъ направленій, а законъ противорѣчія переносится многими

на вещи въ себѣ. Теперь оказывается, что этотъ законъ опирается на единство самосознанія. Но, вѣдь, единство самосознанія всегда есть синтезъ — объединеніе разнообразнаго и подведеніе его подъ понятіе „Я". Въ такомъ случаѣ выходитъ, что аналитическое сужденіе получаетъ свои права на существованіе, только опираясь на предварительный синтезъ многообразія. Именно эту крайне важную мысль Кантъ подчеркиваетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Аналитическое единство сознанія присуще всѣмъ общимъ понятіямъ, такъ напримѣръ, когда я мыслю красное вообще, то этимъ я представляю себѣ свойство, которое, какъ признакъ, я уже гдѣ-то встрѣчалъ, или которое можетъ быть соединено съ другими представленіями; слѣдовательно, только въ силу предполагаемаго возможнаго синтетическаго единства я могу представить его себѣ аналитически. Представленіе, которое я долженъ мыслить, какъ различное вообще, я могу мыслить, только какъ такое, которое относится къ другимъ представленіямъ, которыя имѣютъ въ себѣ тоже нѣчто различное, слѣдовательно, я могу его мыслить только въ синтетическомъ единствѣ съ другими (хотя бы только возможными), прежде чѣмъ я могу мыслить въ немъ аналитическое единство сознанія, которое дѣлаетъ это представленіе общимъ. Итакъ, *синтетическое единство апперцепціи есть высшій пунктъ*, *отъ котораго зависитъ все примѣненіе разсудка*, *даже вся логика и за нею трансцендентальная философія*, и даже эта *способность есть самъ разсудокъ*" [1]).

А) Законы мысли опираются на синтезъ отожествленія и различенія, то есть *зависятъ отъ категоріи качества*.

Формула $A = A$ есть выраженіе синтетическаго акта мысли, которымъ подчеркивается *сходное въ различномъ*. Правое A и лѣвое A не тожественны въ абсолютномъ смыслѣ, но мы подчеркиваемъ въ нихъ то, что есть сходнаго, очень сходнаго, и этимъ *иллюстрируемъ* понятіе тожества, которое намъ дано въ тожествѣ самосознанія и *постоянствѣ* всѣхъ формъ познанія, сопровождающихъ каждый актъ мысли. На несовершенство школьной формулировки указывали столь противоположные мыслители, какъ Гегель и Милль. „Чрезвычайно важно, говоритъ Гегель, хорошенько разобраться въ вопросѣ объ истинномъ значеніи тожества, и для этого прежде всего необходимо понимать его не только, какъ абстрактное тожество, т. е. *не какъ тожество, исключающее различіе*: въ этомъ пунктѣ всякая дурная фило-

---

[1]) «Критика чистаго разума», § 16 примѣч.



софія отличается отъ того, что единственно заслуживаетъ имени „философіи“ [1]. „Нашъ старый дружище“ — A=A, по словамъ Милля, implicite заключаетъ въ себѣ длинный рядъ принциповъ: „Когда одна вещь раньше другой, другая позже первой, когда одна вещь рядомъ съ другой, другая рядомъ съ первой, когда одна вещь похожа на другую, другая похожа на первую etc“ [2]. По словамъ Шмицъ-Дюмона, „надо перестать называть нѣчто столь безсмысленное закономъ тожества“ [3]. Шуппе [4] отвергаетъ формулировку закона тожества $a = a$ „такъ какъ истинность формулировки зависитъ какъ разъ отъ заранѣе предположеннаго факта. Представлять же это основное условіе всякаго мышленія, какъ нѣкоторое пріобрѣтенное нами фактическое знаніе объ a, смѣшно, такъ какъ представленіе объ a даже при его первомъ наименованіи уже предполагаетъ какъ разъ это самое мнимое знаніе въ качествѣ предпосылки, мы должны признать въ качествѣ первичной основной всеобщей активности нашей мысли процессъ, на который опирается самоочевидность $a = a$. Этотъ процессъ не есть мысль, будто относительно опредѣленнаго даннаго a извѣстно въ качествѣ присущаго ему свойства, что оно тожественно само съ собою, въ противномъ случаѣ можно съ полнымъ правомъ предложить нелѣпый вопросъ, дѣйствительно ли всегда сохраняетъ свою силу положеніе, что a есть a и b есть b. Напротивъ того, качество или характеръ a, какъ *содержанія сознанія*, состоитъ въ той его строгой опредѣленности и различимости, которыя обусловливаютъ все мышленіе, именно въ нихъ и заключается мышленіе“. Еще проще и яснѣе выражаетъ эту мысль Шубертъ-Зольдернъ: „Всякое установленіе тожества предполагаетъ различность и всякая различность—тожественность различнаго. Оба, такимъ образомъ, два неотдѣлимыхъ другъ отъ друга взаимоотношенія, заключающіяся въ различеніи, какъ таковомъ. *Абсолютное тожество — чистая безсмыслица*, такъ какъ не можетъ быть рѣчи о двухъ содержаніяхъ сознанія вообще, коль скоро они вовсе не подлежатъ различенію“ [5]. Пониманіе закона тожества, какъ чисто *аналитической формулы*, независящей отъ синтеза качественнаго отожествленія и различенія, неизбѣжно приводитъ или къ провозглашенію

[1] Куно Фишеръ: Гегель, стр. 505-я. 1901. пер. Н. О. Лосскаго.
[2] «Examination of Sir W. Hamiltons Philosophy», p. 408—409.
[3] См. статью Staudinger'а: «Identität und Apriori», Vierteljahrsschrift für Wiss. Philos., XIII, 1889.
[4] Hermann: «Schuppe's Lehre vom Denken kritisch beleuchtet.» 1894. S. 147.
[5] «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie“, 1884. S. 172. См. также Вундтъ: «Система философіи», стр. 46, также «Logik», B. I, S. 563.

невозможности никакого соединенія понятій, никакихъ сужденій, кромѣ тождесловій (Антисѳенъ), или къ возведенію тожества въ чинъ особой и притомъ наивысшей сущности. (Шпиръ). I) Послѣдователи Антисѳена, какъ извѣстно, утверждали, что нельзя говорить „человѣкъ добръ“, но только „добрый—добрый“, „человѣкъ—человѣкъ“ (χαίρουσι ουκ ἐῶντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν λέγειν ἀλλὰ τὸν μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον). По справедливому замѣчанію Целлера, [1]) совершенно напрасно Германъ усматриваетъ въ этомъ положеніи большой прогрессъ философской мысли („Антисѳенъ всѣ апріорныя (?) аналитическія сужденія призналъ, какъ таковыя, за истинныя“); этотъ парадоксъ на самомъ дѣлѣ проистекаетъ именно изъ ложнаго пониманія тожества, какъ чего-то абсолютнаго, а не какъ синтетическаго объединенія сходнаго *въ различномъ*. II) Пониманіе принципа тожества, какъ абсолютнаго начала, неизбѣжно приводитъ къ цѣлому ряду метафизическихъ выводовъ. Таковые мы и встрѣчаемъ у Шпира. Согласно Шпиру: „1) Мы обладаемъ въ нашемъ мышленіи нормою (ея выраженіемъ служитъ законъ тожества), съ которою природа всѣхъ объектовъ опыта безъ исключенія не согласуется. 2) Всѣ объекты нашего опыта и внутренняго, и внѣшняго, такъ организованы, что *кажутся согласующимися съ этою нормою*“ [2]). Такая точка зрѣнія по необходимости вынуждаетъ Шпира возвести принципъ тожества въ особую элеатическую неизмѣнную метафизическую сущность—*нормальную природу вещей*, которой противопоставляется опытъ, какъ область *систематически организованнаго обмана*. Но, какъ мы видѣли, абсолютное тожество есть понятіе самопротиворѣчивое, и потому рѣшительно нѣтъ надобности и даже совершенно невозможно, чтобы опытъ согласовался съ подобнымъ понятіемъ.

В) Но этого недостаточно, аналитическія сужденія и законы мысли, на которые они опираются, неотдѣлимы не только отъ категоріи качества, но и отъ *категоріи количества*, а равно и *отъ пространственной интуиціи*: „Только немногія сужденія, говоритъ Кантъ, которыя предполагаютъ геометры, дѣйствительно аналитичны и основываются на законѣ противорѣчія, но они служатъ здѣсь, какъ тожественныя сужденія, только въ цѣляхъ метода, а не какъ принципы; напримѣръ: $a = a$, т. е. цѣлое равно самому себѣ, $(a + b) > a$ т. е. цѣлое больше своей части. И всетаки, *и эти положенія*, хотя они получаютъ значеніе только изъ понятій, *допускаются въ математикѣ только потому, что мо-*

[1]) «Die Philosophie d. Griechen», B. II, I, S. 293.
[2]) «Pensée et realité», p. 7.



гутъ быть представлены въ созерцаніи; только двусмысленность выраженій заставляетъ насъ предполагать, что предметъ такихъ аподиктическихъ сужденій заключается уже въ нашемъ понятіи, и что, слѣдовательно, это сужденіе аналитическое". [1]) Итакъ, *категорія количества, а съ нею и пространственная* интуиція составляютъ conditio sine qua non для санкціи аналитическихъ сужденій.

Это соображеніе Канта чрезвычайно важно, но онъ не дѣлаетъ изъ него всѣхъ тѣхъ выводовъ, какія слѣдовало бы сдѣлать и съ психологической, и съ гносеологической точки зрѣнія. Съ психологической точки зрѣнія, мы здѣсь встрѣчаемъ подтвержденіе уже знакомаго намъ положенія: *нѣтъ внѣпространственныхъ психическихъ состояній*. Наше мышленіе имѣетъ всегда въ видѣ чувственнаго матеріала, надъ которымъ оно „оперируетъ", хотя бы и неясно сознаваемую, „неопознанную" множественность сосуществующихъ въ пространствѣ состояній. Какъ уже было замѣчено выше, гипотеза непротяженныхъ ощущеній имѣетъ за себя крайне мало вѣроятности. Мнѣ могутъ указать на производность 3-го измѣренія въ зрительныхъ ощущеніяхъ (Кюльпе, Риль), но, мнѣ кажется, это предположеніе основано на недоразумѣніи, которое хорошо выяснено Штумпфомъ и Шубертомъ-Зольдерномъ. Штумпфъ говоритъ: „Представляемая плоскость имѣетъ, какъ и вообще наши пространственныя представленія, во всѣхъ своихъ частяхъ нѣкоторое отношеніе къ опредѣленному естественному центру, а послѣдній лежитъ внѣ ея; слѣдовательно, она лежитъ въ глубинѣ". По этому поводу Шубертъ-Зольдернъ замѣчаетъ: „Это—чистый фактъ независимо отъ какихъ-либо другихъ привходящихъ сюда обстоятельствъ. Подвергали оперированію слѣпорожденныхъ и, опираясь на ихъ показанія относительно видимыхъ ими зрительныхъ образовъ, высказывали прямо противоположные взгляды, и однако всѣ эти показанія предполагаютъ третье измѣреніе. Слѣпые необходимо должны были утверждать, что они видѣли зрительные óбразы или передъ собою, или что послѣдніе касались ихъ глазъ, или что эти óбразы были въ глазахъ, или позади глазъ; но, вѣдь, всѣ эти выраженія безъ третьяго измѣренія не имѣютъ никакого смысла. Или, можетъ быть, кто-нибудь рѣшится утверждать, будто возможно представлять себѣ нѣкоторую плоскость нигдѣ? И однако, если третье измѣреніе нужно считать производнымъ, то необходимо первоначально воспринимать или представлять плоскость нигдѣ. Итакъ, представлять

[1]) «Пролегомены» пер. Вл. С. Соловьева, стр. 21-я.

плоскость безъ третьяго измѣренія есть фактическая невозможность, а, такъ какъ слова другого мы можемъ истолковать только сообразно съ нашею собственною способностью представливанія, то эту невозможность надо признать универсальной и первичной" [1]). Такимъ же точно образомъ и остальныя ощущенія сознаются протяженными „если только не разумѣть подъ протяженіемъ столь тонко развитое представленіе, какъ пространство зрительное" [2]).

Проф. Г. Челпановъ замѣчаетъ по этому поводу слѣдующее: „Утверждая, что плоскостная протяженность составляетъ первоначальное состояніе сознанія, я не хотѣлъ этимъ сказать, что развивающееся сознаніе первоначально непосредственно воспринимаетъ только плоскостную протяженность, а затѣмъ начинаетъ воспринимать глубину или третье измѣреніе. Я хотѣлъ этимъ сказать, что въ недифференцированномъ сознаніи не можетъ быть рѣчи о восприятіи третьяго измѣренія въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ это относительно развитаго сознанія. *Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ первоначальномъ сознаніи воспріятіе третьяго измѣренія не отсутствуетъ, но оно находится въ состояніи полной неразвитости* (курсивъ мой — И. Л.) и въ дальнѣйшемъ ходѣ развитія сознанія подвергается только бо́льшему развитію, благодаря различнымъ вспомогательнымъ моментамъ". Изъ этихъ словъ видно, что проф. Челпановъ считаетъ „производнымъ" „опознаніе" глубины, третьяго измѣренія, а не самую „объемность" первоначальныхъ состояній сознанія, объемность смутную, не опознанную, но имѣющуюся на лицо. Впрочемъ, сознаюсь, мнѣ не все ясно въ этомъ пунктѣ въ замѣчательной работѣ проф. Челпанова. (См. „Проблема воспріятія пространства въ связи съ ученіемъ объ апріорности и врожденности", 1904 г. ч. II, стр. 17). Если я вѣрно понялъ его, то его точка зрѣнія не противорѣчитъ моей.

Такъ называемыя явленія внутренняго чувства тоже, какъ мы видѣли, связаны съ пространственными представленіями. „Эмпирическое воспріятіе нашего внутренняго состоянія, говоритъ Ланге [3]), не осуществимо въ формѣ одного времени. У насъ всегда имѣется налицо множественность одновременныхъ ощущеній, которыя могутъ синтезироваться лишь въ формѣ пространственнаго образа. Народная рѣчь и поэты, стремящіеся передать эти ощущенія елико

---

[1]) «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie», 1884, S. 289. См. также Kirschmann: «Die Dimensionen des Raumes», 1903, 2-я глава

[2]) Stumpf: «Ueber den Psycholog. Ursprung der Raumvorstellung», 1878, S. 301.

[3]) «Logische Studien.» 1877, S. 139.



возможно правдивѣе, находятъ сердце то „тяжелымъ“, то „легкимъ“, то „твердымъ“, то „мягкимъ“. Поэтъ предоставляетъ своимъ чувствамъ: „durch das Labyrinth der Brust wandeln“, или, „es schweifen leise Schauer wetterleuchtend durch die Brust“ [1]). Новѣйшія изслѣдованія чувствованій показали, что примѣры, приводимые Ланге, не простыя метафозы, но что, дѣйствительно, чувственный матеріалъ нашихъ эмоцій (органическія ощущенія) сознается нами локализированнымъ въ опредѣленныхъ частяхъ организма. Сапожникъ-меланхоликъ, знакомый Гельмгольца, увѣряя, что совѣсть его находится между сердцемъ и желудкомъ, указывалъ на вполнѣ реальное органическое ощущеніе. Замѣчательно, что даже такой противникъ теоріи непроизводности пространства, какъ Вундтъ, пишетъ по поводу чувствованій слѣдующее: „Вѣдь, о безпространственныхъ процессахъ можно было бы собственно говорить лишь въ томъ случаѣ, еслибы дѣйствительно существовали чувствованія и волевыя возбужденія, не сопровождаемыя представленіями. Но такъ какъ этого не бываетъ, а чувствованіе, воля и представленіе суть части процессовъ, которые сами по себѣ нераздѣльны, то утверждаемая безпространственность чувствованій оказывается, очевидно, лишь результатомъ того, что при нашемъ разложеніи процесса, мы сперва отнесемъ пространство цѣликомъ къ сторонѣ представленія, причемъ все остальное остается, конечно, лишь какъ временное дѣяніе. Ничто не препятствовало бы намъ, понятно, перенести на туже самую сторону еще и время и затѣмъ за одно съ Шопенгауэромъ утверждать о волѣ, что она есть абсолютно безвременное дѣяніе. Но всѣ эти разложенія, будутъ ли они болѣе или менѣе произвольны, не могутъ отмѣнить того факта, что все нами переживаемое имѣетъ *пространственно-временной* характеръ, и что никогда не встрѣчается хотѣнія или чувствованія, которое не было бы связано съ представленіями, а, стало быть, и съ пространственными отношеніями [2])“.

Тоже самое слѣдуетъ сказать и объ *отвлеченномъ мышленіи*. Можно согласиться съ Шопенгауэромъ, Либманномъ и Рилемъ, на которыхъ ссылается Риккертъ [3]), что мы „не всѣ слова понимаемой нами рѣчи переводимъ въ интуитивные образы, ибо въ такомъ случаѣ совершенно невозможно было бы столь быстрое пониманіе словъ, какое фактически имѣетъ мѣсто“. Но это нисколько не устраняетъ того факта, что при каждой нашей попыткѣ

[1]) См. мою статью: «Чувствованія» въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.
[2]) «Система философіи», 1902, пер. Водена, стр. 78.
[3]) «Границы естественно-научнаго образованія понятій.» 1904, стр. 45.

„точно представить себѣ значенiе какого-либо слова, нашему сознанiю всегда навязывается какая-нибудь единичная интуицiя съ ея безконечнымъ многообразiемъ, интуицiя, въ которой мы представляемъ себѣ общее, которая даже только и дѣлаетъ возможнымъ дѣйствительное представливанiе общаго. Ее можно назвать *заднимъ планомъ* (Hintergrund) понятiя въ противоположность находящимся на переднемъ планѣ общимъ элементамъ“ [1]).

Если весь матерiалъ, надъ которымъ оперируетъ наше мышленiе, сознается протяженнымъ, то, очевидно, и верховные законы нашего мышленiя опираются на пространственный синтезъ. Кантъ, къ сожалѣнiю, не предусмотрѣлъ того важнаго обстоятельства, что зависимость законовъ мышленiя отъ пространственнаго синтеза *совершенно уничтожаетъ противоположенiе познанiя изъ понятiй и познанiя изъ созерцанiй*, путемъ наглядной *конструкцiи понятiй*. Знаменитый примѣръ симметричныхъ фигуръ, который приводится Кантомъ между прочимъ съ цѣлью показать, будто пространственныя отношенiя, дабы стать понятными, должны быть даны въ созерцанiи [2]), между тѣмъ какъ философскiя понятiя мы мыслимъ (напримѣръ, понятiе тожества)—этотъ примѣръ сразу теряетъ всю свою эффектность, если мы вмѣстѣ съ Кантомъ же признаемъ наличность пространственнаго синтеза даже въ чисто аналитическихъ сужденiяхъ: $a = a$ [3]). Нельзя *изъ отвлеченнаго анализа понятiй* уразумѣть, почему предметъ и совершенно тожественное съ нимъ его изображенiе въ зеркалѣ или перчатка съ правой и съ лѣвой руки несовмѣстимы; но совершенно точно также нельзя изъ отвлеченнаго анализа понятiя a понять, что оно $= a$, если при этомъ не данъ пространственный синтезъ въ видѣ сопоставленiя двухъ буквъ съ правой и съ лѣвой стороны знака равенства или двухъ звуковъ a, соединенныхъ произнесенiемъ слова *„равно“, и при томъ не только во времени, но и гдѣ-нибудь въ пространствѣ, ибо, вѣдь, и звуки локализируются нами въ пространствѣ*. Поэтому всякое познанiе требуетъ пространственной конструкцiи понятiя или точнѣе (см. выше стр. 56) конструкцiи иллюстрацiи понятiя, только въ философiи эти иллюстрацiи по преимуществу качественнаго характера, а въ математикѣ—количе-

---

[1]) Ibid., стр. 47.

[2]) «*dari, non intelligi*», какъ выражается Кантъ въ «Metaph. Anfangsgründe d. Naturw.» Подробности о «парадоксѣ симметричныхъ предметовъ», см. у Vaihinger'a: «Commentar zu Kant's Kritik d. reinen Vernunft», B. II, S. 518—532.

[3]) См. интересную книгу датскаго философа Kroman: «Unsere Naturerkenntniss», 1883, S. 43.

ственнаго. Широко распространенное убѣжденіе, будто возможно внѣпространственное мышленіе, наталкивается здѣсь на непреодолимое препятствіе. Намъ могутъ замѣтить, что мы примѣняемъ къ внѣпространственнымъ объектамъ законы мышленія, когда говоримъ о двухъ числахъ, что одно больше другого, о двухъ интенсивностяхъ ощущеній, что одна больше другой („солнце сегодня свѣтитъ ярче вчерашняго“), о двухъ промежуткахъ времени, что одинъ больше другого, но, вѣдь, не надо забывать, что мы здѣсь *абстрагируемъ* отъ протяженныхъ ощущеній и представленій, заполняющихъ данное время или соотвѣтствующихъ даннымъ количествамъ, а не *фактически мыслимъ* внѣ пространства. Въ самыхъ отвлеченныхъ областяхъ математическаго умозрѣнія мы имѣемъ дѣло съ *буквами и другими значками, сознаваемыми въ пространствѣ и времени* [1]). Поэтому нельзя согласиться съ Гауссомъ, который въ письмѣ къ своему другу Бесселю [2]) пишетъ слѣдующее: „Согласно моему глубочайшему убѣжденію, ученіе о пространствѣ въ нашемъ апріорномъ познаніи занимаетъ совсѣмъ иное мѣсто, чѣмъ чистое ученіе о величинахъ; нашему знанію о пространствѣ совершенно не хватаетъ того полнаго убѣжденія въ его необходимости (а также и въ его абсолютной истинности), которое свойственно ученію о величинахъ; мы должны смиренно признать, что, въ то время какъ число есть *всецѣло* продуктъ нашего духа, пространство имѣетъ также реальность внѣ нашего духа, которой мы можемъ предписывать a priori ея законы не вполнѣ“. Это разсужденіе, очевидно, опирается на безмолвное предположеніе, что ученіемъ о величинахъ нашъ духъ располагаетъ независимо отъ пространства и его законовъ. Здѣсь очевидное смѣшеніе *отвлеченія* (abstractio) и *реальнаго обособленія* (realis distinctio). Между тѣмъ алгебраическіе знаки суть пространственные символы и, слѣдовательно, все ученіе о величинахъ безмолвно опирается на пространственный синтезъ, хотя и не на такой, надъ какимъ оперируетъ геометрія.

---

[1]) См. объ этомъ превосходное замѣчаніе у А. Ланге: «Исторія матеріализма», II, стр. 351. На самомъ дѣлѣ, какъ справедливо указываютъ Ланге и Кроманъ, алгебраическій символизмъ предполагаетъ непремѣнно *сведеніе къ образамъ* (Reduction auf Bilder): «Мы сначала оперируемъ надъ катушками, пуговицами, потомъ надъ отвлеченными числами (2+3=5), потомъ надъ алгебраическими символами ($a+b+c=b+a+c$), наконецъ, мы приходимъ къ такимъ символамъ, какъ $f(a, b, x, y)$, δy, $\int \delta y$...» Въ этомъ процессѣ абстракціи «каждый символъ низшаго и высшаго порядка самъ опять же есть чувственное представленіе, просто и непосредственно созерцаемый зрительный или слуховой образъ. Слѣдовательно, все наше мышленіе есть работа съ представленіями, съ образами, и выйти за предѣлы послѣднихъ мы не можемъ: *лишенное созерцанія мышленіе есть философская фикція*» (Kroman, op. cit., S. 15).

[2]) «Briefwechsel zwischen Gauss und Bessel.» 9. Apr. 1830. S. 497.

Само понятіе числа *нисколько не тѣснѣе связано съ временемъ, чѣмъ съ пространствомъ*. „Безъ пространства, говоритъ Кантъ [1]), само время не могло бы быть представлено въ качествѣ величины, и вообще это понятіе не имѣло бы никакого объекта“. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, счетъ во времени предполагаетъ все-же звуки, а они сознаются не только во времени, но и въ пространствѣ [2]).

Риль, обсуждая утвержденіе А. Ланге, будто законы мышленія опираются на пространственный синтезъ, и будто изъ этого синтеза они почерпаютъ свою аподиктическую достовѣрность, говоритъ: „Какое представленіе пространства является источникомъ подлинной аподиктичности трехмѣрное или четырехмѣрное? [3])“ Риль забываетъ, что *фикція многомѣрнаго пространства*, каково бы ни было ея чисто-математическое значеніе, есть только *символъ*, и не имѣетъ никакого реальнаго значенія. „Не представляется никакой возможности, говоритъ Зигвартъ, расширить нашу пространственную интуицію и построить неэвклидовскую геометрію не просто въ аналитическихъ формулахъ, но для дѣйствительной интуиціи“ [4]).

На вопросъ: мыслимо ли понятіе многомѣрнаго пространства, существуютъ два прямо противоположныхъ отвѣта:

Кирхманнъ.

„Выраженія: 4-е измѣреніе, пространство n измѣреній и т. п. суть фиктивныя псевдопонятія, заключающія въ себѣ contradictionem in adjecto и принадлежащія къ той же категоріи, какъ понятіе: 4-й стороны Δ-ка или пятиугольнаго тетраэдра. Еслибы кто-нибудь вздумалъ утверждать, что онъ представляетъ именно такое пространство, то его собесѣд-

Проф. *Г. Челпановъ.*

„Понятіе трехмѣрности не связано съ понятіемъ пространства необходимо. Можно мыслить пространство, которое сохраняло бы свои основныя свойства, напримѣръ, внѣположность, однородность, непрерывность, и которое въ тоже время было бы не трехмѣрнымъ. Логически вполнѣ допустимо такое пространство, въ

---

[1]) ‹Reflexionen›, B. I, S. 54.

[2]) Между тѣмъ математики нерѣдко воображаютъ, будто *алгебраическія операціи мысли совершенно внѣпространственны*. На этомъ основаніи, вѣроятно, Гамильтонъ (не философъ — Уильямъ, а математикъ—Рованъ) опредѣляетъ алгебру, какъ науку о ‹чистомъ времени›, а Де-Морганъ, какъ ‹Calculus of Succession›. (См. объ этомъ Masaryk: ‹Versuch einer concreten Logik›, Wien, 1877, S. 75, а также статью Кронекера: ‹Ueber den Zahlbegriff›. Сборникъ статей въ юбилейномъ сборникѣ въ честь Целлера: ‹Philosophische Aufsätze, 1887, S. 265).

[3]) A. Riehl. Рецензія на книгу Ланге: ‹Logische Studien›, 1877, ‹Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie›, B. II, S. 246.

[4]) Sigwart. ‹Logik›, 1893, 3-е приложеніе (C) ко 2-му тому.

никъ имѣетъ право со своей стороны сказать, что такое понятіе относится къ логикѣ, въ которой тожество равно противорѣчію, и къ ариѳметикѣ, гдѣ $2 \times 2 = 5$, и 11 есть четное число“ [2]).

которомъ положеніе точки опредѣлялось бы не при помощи трехъ, а при помощи 4, 5, 6 и т. д. координатъ“ [1]).

Чтобы оправдать *мыслимость* понятія многомѣрнаго пространства, приводились многочисленные аргументы. Мы разсмотримъ здѣсь нѣкоторые изъ нихъ, именно тѣ, которые необходимы для нашей цѣли — чтобы показать, что трехмѣрное пространство есть одно изъ условій для существованія самаго закона противорѣчія.

1) *Непосредственную представимость* многомѣрнаго пространства никто не защищаетъ. Указываютъ лишь на „представимость косвенную“. Это двусмысленное выраженіе иногда связывалось съ истолкованіемъ техническаго термина въ области математической символики въ буквальномъ смыслѣ. Къ такому смѣшенію *метафорическаго* и *буквальнаго* смысла слѣдуетъ, напримѣръ, отнести выраженіе *„кривизна пространства“*. „Какъ левъ не можетъ откусить самъ себѣ голову, такъ точно только пространственныя границы, а не само пространство, могутъ обладать кривизною. Психологъ могъ бы съ такимъ же успѣхомъ говорить о кривизнѣ цвѣта или кривизнѣ сознанія, съ какимъ математикъ о кривизнѣ пространства“ [3]). По словамъ Сталло: „Пространство, идея котораго или понятіе о которомъ лежитъ въ основѣ рѣшительно всякаго геометрическаго построенія, включая сюда и пангеометрическія, ни плоско, ни сферично, ни псевдосферично, ни ему присуща и какая-либо другая структура, но оно просто есть интуитивная и концептуальная возможность провести одну какую-нибудь или всѣ линіи, опредѣляющія плоскія, сферическія, эллипсоидальныя, параболоидальныя и до извѣстной степени псевдосферическія поверхности, возможность, обусловленная тѣмъ обстоятельствомъ, что оно есть не больше и не меньше, какъ концептъ, образованный устраненіемъ изъ нашего представленія о физическихъ объектахъ не только всѣхъ аттрибутовъ, образующихъ ихъ физическія свойства помимо протяженія,

---

[1]) Kirschmann, op. cit., VI. Die Zahl der Dimensionen.

[2]) «Проблема восприятія пространства» ч. II, 1904 г., стр. 371-я. О взглядахъ Канта на «мыслимость» многомѣрнаго пространства см. Vaihinger: Commentar etc. 1882, II B., S. 347.

[3]) Kirschmann: «Die Dimensionen des Raumes» 1903. IV). Der Mathematische Gesichtspunct.

но также и опредѣленій фигуры, которыми они другъ отъ друга отличаются.“ [1])

2) Въ пользу мыслимости многомѣрнаго пространства какъ будто говоритъ *параллелизмъ въ понятіи измѣренія въ алгебрѣ и въ геометріи*. Понятіе *измѣренія* издавна употреблялось въ математикѣ не только по отношенію къ пространству, но и въ другихъ смыслахъ. Такъ напримѣръ, Керри указываетъ у Лейбница слѣдующее выраженіе: „Imo etsi in geometria non dentur nisi tres dimensiones, tamen in rerum natura dantur plures“ [2]). Такъ математики говорятъ о выраженіяхъ n-таго измѣренія. Но понятіе „измѣренія“ въ геометрическомъ смыслѣ есть нѣчто *специфически особенное* по сравненіи съ алгебраическимъ значеніемъ термина. Поэтому, понятіе геометріи многомѣрнаго пространства остается фикціей, подобной понятію такой сверхъалгебры, въ которой существовалъ бы законъ коммутативности въ примѣненіи къ любой величинѣ и ея показателю степени, то есть, всякое $n^y = y^n$, въ то время какъ въ обыкновенной алгебрѣ перестановительный законъ имѣетъ приложеніе къ числу и показателю степени лишь въ одномъ случаѣ: $2^4 = 4^2$ [3]). Фехнеръ гдѣ-то говоритъ, что человѣчество въ вопросѣ объ измѣреніяхъ пространства „не умѣетъ считать дальше трехъ“. По этому поводу Вундтъ справедливо замѣчаетъ: „Такъ же, какъ удивляются троичному числу измѣреній пространства, можно жаловаться, какъ на несправедливое ограниченіе, на то, что нѣтъ неопредѣленно большого числа рядовъ цѣлыхъ и вещественныхъ чиселъ, или что время не имѣетъ многихъ направленій, или что для каждаго понятія имѣется одно и только одно контрадикторное“ [4]). Ошибка, въ которую впадаютъ математики, говоря: „четвертая ось пространства 4-хъ измѣреній перпендикулярна ко всѣмъ тремъ, проведеннымъ отъ начала координатъ въ трехмѣрномъ пространствѣ“ (Дробишъ), заключается, по словамъ Шмитцъ-Дюмона, въ томъ, что они въ построеніи ариѳметически возможной формулы:

$$\omega^2 + x^2 + y^2 + z^2 = r^2,$$

какъ выраженія, соотвѣтствующаго четырехмѣрному шару, аналогичнаго формулѣ дѣйствительнаго шара, видѣли достаточное дока-

---

[1]) ‹La matière et la physique moderne›, 1883, p. 187. Tschitscherin: ‹Raum und Zeit›, ‹Archiv für Systematische Philosophie›, B. V, 1899, S. 152.

[2]) См. Kerry: ‹Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung›, ‹Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie›, 1885, и слѣд.

[3]) Kirschmann, op. cit., IV-я глава.

[4]) Wundt, Logik. B. I, 497.

зательство свободы отъ противорѣчія въ понятіи четырехмѣрнаго шара. Между тѣмъ въ вышеприведенномъ уравненіи символизировано соотношеніе четырехъ независимыхъ *величинъ*, а не четырехъ независимыхъ *направленій*" [1]).

3) „Иногда говорятъ: можно представить въ интуиціи *число измѣреній меньше трехъ*, напримѣръ, два, но не больше. Но отвлеченіе не должно быть связано съ интуиціей, и потому можно съ такимъ же правомъ говорить объ n-мѣрно протяженномъ, какъ объ отрицательныхъ и мнимыхъ величинахъ. Наоборотъ, слѣдуетъ скорѣе замѣтить, что никто не въ состояніи интуитивно представить чистое двухмѣрное пространство [2])". „Когда говорятъ, что точка образуетъ элементъ пространства, то этимъ всю пространственную интуицію представляютъ въ извращенномъ видѣ. Ибо точка изо всѣхъ пространственныхъ опредѣленій полнѣйшее, наименѣе простое и первичное. Сверхъ того, пространственныя границы не суть элементы, изъ которыхъ состоитъ пространство. Пространство не образовано изъ плоскостей, линій и точекъ, и, когда пытаются конструировать пространство изъ его элементовъ— напримѣръ, когда разсматриваютъ геометрическое тѣло, какъ „слѣдъ" отъ движенія плоскости, кривую, какъ „слѣдъ" двигающейся точки, то такое пониманіе заключаетъ въ себѣ petitio principii, ибо движеніе уже предполагаетъ во всѣхъ направленіяхъ протяженное пространство [3])". Такъ называемые „элементы" пространства представимы и мыслимы лишь въ отношеніи къ этому трехмѣрному пространству.

4) Попытка Риманна подчинить понятіе пространства понятію *n-кратно протяженнаго многообразія* безмолвно предполагаетъ, что пространство не есть такая же категорія или форма сознанія, какъ и количество. Изъ того, что мы можемъ разсматривать количество и его свойства in abstracto, не слѣдуетъ однако, чтобы мы при этомъ *реально* обособляли свое сознаніе отъ протяженія [4]). Кромѣ того, Риманнъ наряду съ пространствомъ, какъ *трояко-протяженнымъ многообразіемъ*, разсматриваетъ и цвѣта, какъ

---

[1]) См. интересную книгу Шмитцъ-Дюмона: «Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie», 1878, S. 277, 127 et passim. Также Kirschmann, op. cit., Zweiter Theil: Kritik der Lehre von den Dimensionen; Lasswitz: «Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit»; Kroman. op. cit., S. 153.

[2]) Kirschmann, op. cit, IV-я глава.

[3]) Kirschmann, op. cit., IV-я гл; Lasswitz, op. cit. S. 165; Laas, «Idealismus und Positivismus», 1884, B. III, S. 587.

[4]) См. Stallo, op. cit. 201—2; Челпановъ, «Проблема воспріятія пространства», ч. II, 1904, стр. 366; Laas: «Idealismus und Positivismus», 1884, III B., S. 586; H. Cohen: «Kant's Theorie d. Erfahrung.» S. 223.

трехмѣрное многообразіе. Бенно Эрдманнъ идетъ еще дальше, указывая на 2 трояко протяженныхъ многообразія—*звукъ* и *цвѣтъ*. И тотъ, и другой — функціи трехъ независимыхъ перемѣнныхъ (у *звука* — *высота*, *интенсивность* и *тэмбръ*, у *цвѣта* — *тонъ*, *степень насыщенности* (Saettigungsgrad) и *интенсивность* [1]). По словамъ Сталло, съ такимъ же успѣхомъ „можно было бы координировать понятіе пространства съ понятіемъ скорости поѣзда, ѣдущаго по прямой ровной дорогѣ, такъ какъ эта скорость есть функція двигательной силы машины, вѣса поѣзда и наклона пути; съ летучестью жидкости, которая есть функція свойства жидкости, температуры и атмосферическаго давленія и т. д., и т. д... Все это весьма нелѣпо, но не болѣе нелѣпо, чѣмъ координація пространства со звукомъ и цвѣтомъ по той простой причинѣ, что и тотъ, и другой зависятъ отъ трехъ перемѣнныхъ, произвольно названныхъ измѣреніемъ [1])“. Возможность расположить всѣ цвѣтовые оттѣнки на трехмѣрной поверхности, представляетъ интересъ, но, какъ справедливо замѣчаетъ Шмитцъ-Дюмонъ, „подобные графическіе способы нагляднаго изображенія ничего не говорятъ въ пользу отожествленія качественнаго многообразія съ многообразіемъ измѣреній—вѣдь, графическая конструкція статистическихъ таблицъ еще не доказываетъ протяженности статистики [2])“.

5) Иногда, защищая мыслимость многомѣрнаго пространства, ссылаются на возможность *проэкціи фигуръ* изъ 4-го измѣренія въ 3-е. По этому поводу Сталло совершенно справедливо замѣчаетъ слѣдующее: „У пангеометровъ сдѣлалось обычнымъ утвержденіе, будто формы пространства любого числа измѣреній могутъ быть проэктированы въ пространство однимъ измѣреніемъ меньше. Но это утвержденіе сохраняетъ силу лишь для границъ проэкціи, въ которыхъ полученная точка или фигура перестаютъ быть полнымъ воспроизведеніемъ проэктируемой фигуры. Прямая, проэктированная перпендикулярно на другую прямую, даетъ точку: форма одного измѣренія, такъ сказать, сведена къ нулевому измѣренію. Однако сама по себѣ точка, изображающая линію, не даетъ намъ возможности воспроизвести и подвергнуть обсужденію свойства той линіи, проэкціей коей она является. Безъ сомнѣнія, мы знаемъ, по крайней мѣрѣ, что проэктированная линія — прямая; но это заключеніе проистекаетъ лишь изъ свойствъ данныхъ линій, которыя узнаны нами изъ другихъ источниковъ; изъ простого созерцанія

1) Stallo, op. cit., 202.
2) Schmitz-Dumont, op. cit., 182—3.



этой точки нельзя даже заключить, что она есть проэкція линіи. Точно также плоскость можетъ быть проэктирована на другую плоскость, образовавъ такимъ образомъ линію, и, слѣдовательно, двухмѣрная форма можетъ быть сведена къ одномѣрной, но отсюда не слѣдуетъ, будто мы можемъ, созерцая или анализируя просто линію, изучать свойства плоскости. На самомъ дѣлѣ, предполагаемыя проэкціи тѣлъ на поверхность суть проэкціи подъ прямымъ угломъ нѣсколькихъ поверхностей, образующихъ съ нею различные углы, и заключенія, дѣлаемыя изъ такой проэкціи относительно свойствъ геометрическихъ тѣлъ, зависятъ отъ нашихъ ассоціацій между зрительными впечатлѣніями и осязательными, при посредствѣ которыхъ (т. е. ассоціацій) мы познаемъ геометрическую объемность. Въ виду того, что нѣтъ никакого осязательнаго или иного впечатлѣнія (съ этимъ всякій согласится), дающаго знать о существованіи 4-го измѣренія, аналогія, на которую опирается мнимая представимость формъ трансцендентныхъ пространствъ, оказывается лишенной основанія“ [1]).

6) Иногда указываютъ на существованіе *физическихъ* явленій, которыя будто-бы необъяснимы безъ предположенія четырехмѣрнаго пространства. Такъ, напримѣръ, Цöллнеръ (а за нимъ и Гельмгольцъ) ссылался на то, что, существамъ, живущимъ въ плоскости, развязываніе узла представлялось бы необъяснимымъ чудомъ. Такъ точно и намъ, живущимъ въ трехмѣрномъ пространствѣ, развязываніе узла на безконечномъ ремнѣ представляется непонятнымъ чудомъ, которое однако, какъ показалъ Слэдъ, есть фактъ; этотъ фактъ можетъ быть объясненъ только участіемъ въ опытахъ Слэда существъ, живущихъ въ четырехмѣрномъ пространствѣ. По этому поводу Киршманъ справедливо замѣчаетъ: 1-хъ, что фактъ развязыванія узла на безконечномъ ремнѣ никогда точно удостовѣренъ не былъ; и 2-хъ, что аналогія, проводимая Цöллнеромъ, совершенно несостоятельна. При завязываніи узла *„мы вводимъ въ 3-е измѣреніе лишь то, что уже было трехмѣрнымъ.* Мы можемъ развязать узелъ на шнуркѣ, на лентѣ, на веревкѣ, но не на математической линіи, да и вообще нѣтъ такого двухмѣрнаго узла. Когда мы говоримъ объ узлахъ въ плоскости, мы незаконно вносимъ трехмѣрныя ассоціаціи туда, гдѣ въ дѣйствительности имѣется сочетаніе линій и замкнутыхъ кривыхъ [2])“.

---

[1]) Stallo op. cit., 192.

[2]) См.: «Festschrift Wilhelm Wundt zum siebzigsten Geburtstage überreicht von seinen Schülern.» 1902. Lpz. S. 320—321. «Die Dimensionen des Raumes». Также отдѣльною брошюрой.

7) Наконецъ, указываютъ на возможность *измѣненія природы пространства*, какъ формы сознанія, *подъ вліяніемъ эволюціи нашей физико-психической организаціи* [1]) и свойствъ внѣшняго міра, воздѣйствующаго на нее. Такое измѣненіе, быть можетъ, совершающееся постепенно, въ теченіе тысячелѣтій, можетъ сдѣлать насъ воспріимчивыми къ свойствамъ четырехмѣрнаго пространства. Если говорить о возможности четырехмѣрнаго пространства въ такой сферѣ бытія, куда неприложимо понятіе возможности, куда не распространяются ни законы мышленія, ни формы познанія, то въ сферѣ такого бытія остается *для насъ* на словахъ мыслимой *проблематическая возможность* всякой безсмыслицы. Если же говорить объ измѣненіи природы пространства въ предѣлахъ чувственнаго опыта, въ предѣлахъ міра-представленія, то самая мысль о подобномъ измѣненіи заключаетъ уже въ себѣ, какъ мы увидимъ ниже, противорѣчіе.

Изъ сказаннаго ясно, что о *мыслимости* многомѣрнаго пространства не можетъ быть и рѣчи. Проф. Челпановъ замѣчаетъ, что непредставимость многомѣрнаго пространства подобна непредставимости *теплаго льда* [2]): фактическая несоединимость тепловыхъ ощущеній съ ощущеніями, порождаемыми кускомъ льда, не исключаетъ логической соединимости понятій: *тепло* и *ледъ*. Однако понятіе четырехмѣрности и внѣположности (протяженія) могли бы быть мыслимы, какъ соединимыя, только въ томъ случаѣ, *еслибы истинность самаго закона противорѣчія не зависѣла отъ трехмѣрной пространственной интуиціи*. Отъ того, возможенъ ли въ природѣ или нѣтъ теплый ледъ, не зависитъ существованіе условій сознанія и существованіе самаго мышленія, но отъ трехмѣрной интуиціи зависятъ самыя общія условія мыслимости. Можно замѣтить, что понятіе многомѣрнаго пространства, не смотря на то, что ведетъ къ противорѣчію, можетъ имѣть значеніе вспомогательной *фикціи, символическаго* понятія, математической *метафоры* [3]), но разсмотрѣніе этого послѣдняго вопроса не входитъ въ нашу задачу, хотя ниже и будутъ высказаны нѣкоторыя общія соображенія о правахъ на существованіе подобныхъ символическихъ понятій. Однако уже изъ сказаннаго очевидно, что

[1]) Объ этомъ см. у Lasswitz'a: op. cit. S. 166, и у Челпанова: «Проблема воспріятія пространства», ч. II, 215. Оба признаютъ мысль о возможности эволюціи формъ сознанія несостоятельной.

[2]) Не можетъ ли ощущеніе теплаго льда быть при *внушеніи* подлиннымъ психическимъ переживаніемъ?

[3]) Такъ нѣкоторые математики начинаютъ говорить о «*пространствѣ въ несобственномъ смыслѣ слова*», обращаясь къ символизаціи свойствъ многомѣрнаго пространства. См. Челпановъ, op. cit., стр. 349-я и стр. 368-я.

главный источникъ недоразумѣній въ вопросѣ о мыслимости многомѣрнаго пространства заключается въ злоупотребленіи математической символикой, въ смѣшеніи *непосредственной представимости* съ *метафорическимъ значеніемъ* и въ употребленіи того же математическаго понятія въ разныхъ смыслахъ. На это указываютъ и Сталло, и Шмитцъ-Дюмонъ, и Чичеринъ, и Лаасъ, и Кроманъ, и Киршманнъ, и Лассвицъ. Послѣдній отмѣчаетъ и *психологическую причину злоупотребленія математическимъ символизмомъ*: „Всякій знаетъ, что можно *такъ привыкнуть* къ извѣстнымъ знакамъ, что они начинаютъ для насъ замѣнять самыя означаемыя ими вещи. Музыкантъ можетъ иногда оцѣнить достоинство пьесы, не слушая ее, а читая глазами. Подобнымъ же образомъ и для алгебраиста алгебраическіе символы гораздо удобнѣе геометрическихъ или физическихъ понятій. Несравненное преимущество языка математическихъ знаковъ именно въ томъ и заключается, что онъ даетъ возможность при помощи легко выполнимыхъ преобразованій овладѣть цѣлою длинною комбинаціей понятій. Поэтому формулы, выражающія для математика свойства четырехмѣрнаго пространства, дѣйствительно, представимы, оттого-то онъ и склоненъ думать, будто эта представимость (Anschaulichkeit) распространяется дѣйствительно и на четырехмѣрное пространство, между тѣмъ какъ она распространяется только на отношенія между численными величинами, которыя вовсе не могутъ болѣе означать пространственныя величины, т. е. не суть перпендикулярныя другъ другу направленія“ [1]).

Наряду съ отмѣченной Лассвицемъ причиной злоупотребленія формальнымъ символизмомъ въ математикѣ—*привычкой*, слѣдуетъ указать и на принадлежность къ извѣстному *типу мышленія*. Ф. Клейнъ [2]) обращаетъ вниманіе на существованіе среди математиковъ противоположности двухъ типовъ—*les formels*, стремящіеся свести проблему къ чисто символической, алгебраической формѣ (какъ Cayley и Sylvester), и *les intuitifs*, (Kelvin и von Staudt), особенно тяготѣющіе къ интуиціи не только въ геометріи, но и во всѣхъ отрасляхъ математики (стремящіеся по выраженію Пирса: *„geometrizer une question mathématique“*). Болѣе подробное изученіе этой противоположности (напоминающей противоположность *образнаго* и *словеснаго* типовъ мышленія въ общей

---

[1]) Lasswitz, op. cit., S. 155.

[2]) См. Сборникъ статей Клейна: «Conférences sur les mathématiques etc.», p. 2, и замѣтку Пиллона о брошюрѣ Boutroux: «L'imagination et les mathématiques selon Descartes».—Année Philosophique, 1901 г., стр. 282.

психологической классификаціи), быть можетъ, сдѣлало бы отчасти понятною антипатію нѣкоторыхъ математиковъ къ интуитивному элементу мышленія, ихъ стремленіе отъ него отдѣлаться и увѣренность въ возможности внѣпространственныхъ процессовъ „чистой“ мысли [1]).

Все сказанное нами о зависимости закона противорѣчія отъ трехмѣрной пространственной интуиціи можетъ быть резюмировано слѣдующимъ образомъ. У насъ нѣтъ ни одномѣрной, ни двухмѣрной, ни многомѣрной интуиціи пространства. *У насъ нѣтъ и трехмѣрной интуиціи пространства*, какъ какого-то пустого вмѣстилища вещей [2]). У насъ есть только интуиція трехмѣрно протяженныхъ непосредственно данныхъ *воспріятій* и локализируемыхъ внутри нея *„внутреннихъ“ психическихъ состояній* и возможность неопредѣленно расширять ее при помощи *воображенія*. Законъ противорѣчія гласитъ, что *Ни одно А не есть Не-А*, но эта одновременная несовмѣстимость двухъ *свойствъ*, изъ которыхъ одно представляетъ отрицаніе другого, предполагаетъ непремѣнно наличность этихъ самыхъ свойствъ въ видѣ извѣстныхъ *представленій* (воспріятіе, воспоминаніе, эмоція или знаки, замѣщающіе ихъ), и трехмѣрная интуитивность такъ же неотдѣлима отъ совокупности этихъ представленій, какъ и ихъ *субъективность*, и процессъ *качественнаго* отожествленія и различенія. Трехмѣрная, непрерывная, однородная протяженность есть „ἀρχὴ ανυπόθετος“ (Платонъ) мыслимости и представимости, отъ этой протяженности можно лишь абстрагировать, но отъ нея нельзя реально обособлять мысль [3]).

---

[1]) По этому же вопросу есть интересная статья у Пуэнкаре, гдѣ также отмѣчается существованіе мыслителей двухъ противоположныхъ типовъ — «analystes» и «géomètres». Къ первому типу, по его мнѣнію, приближаются Мерэ (Meray), Эрмитъ (Hermite), Вейерштрассъ, Софья Ковалевская; ко второму—Клейнъ, Бертранъ, Риманнъ. См. «Compte rendu du deuxième Congrès International des mathématiciens», 1902. «Du role de l'intuition et de la logique en mathématique», p. 115.

[2]) Мысль о представимости пространства самого по себѣ создаетъ изъ него реальное вмѣстилище вещей. Этому вмѣстилищу легко затѣмъ приписать *форму*, а затѣмъ и *физическія* свойства. Многочисленные примѣры подобнаго *опредмечиванія* («Verdinglichung», «reification») понятія пространства имѣются въ превосходной книгѣ Сталло. Я приведу здѣсь еще пару примѣровъ. Спенсеръ въ своей послѣдней статьѣ разсуждаетъ о пространствѣ, какъ о *вмѣстилищѣ всего бытія*, которое предшествовало эволюціи міра, какъ о *пустопорожней формѣ бытія*, и заявляетъ, что «сознаніе безначальности, безпричинности и вѣчности бытія безпредѣльнаго пространства» вызываетъ въ немъ трепетъ («Факты и комментаріи», 1903, стр. 203). Пиллонъ указываетъ («Année philosophique», 1901, p. 167), что въ книгѣ Leray.: «La constitution de l'univers et le dogme de l'Eucharistie» пространство характеризуется, какъ *гигантское сферическое вмѣстилище вещей*, отличающееся въ своей предѣльной вогнутой поверхности *непроницаемостью*, такъ что атомы должны при столкновеніи съ нею отъ нея отскакивать.

[3]) См. весьма замѣчательную статью Пауля Наторпа: «Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik», «Archiv für systematische Philosophie», 1901. S. 884.

Мысль о томъ, что законъ противорѣчія есть самоочевидная истина, не зависящая отъ трехмѣрной интуиціи, есть старый *раціоналистическій предразсудокъ*, заключающійся въ предположеніи возможности „чистой“ внѣпространственной и даже внѣвременной мысли. Декартъ—родоначальникъ этого предразсудка. Въ одномъ письмѣ къ Мерсенну (1644 г.) онъ пишетъ про геометрію: „Наука, которую можно считать наиболѣе подчиненной воображенію, такъ какъ она разсматриваетъ лишь величины, фигуры и движенія, *вовсе не основывается на этихъ фактахъ, но исключительно на ясныхъ и раздѣльныхъ понятіяхъ* нашего ума“. Таже мысль развивается въ „Meditationes“: „Прежде всего я замѣчу ту разницу, которая существуетъ между воображеніемъ и чисто интеллектуальномъ познаніемъ или концепціей“ (Med., 112). Эта разница, по мнѣнію Декарта, обнаруживается въ представленіяхъ геометрическихъ фигуръ. „Когда я мыслю о треугольникѣ, передъ моимъ воображеніемъ возникаетъ его образъ, и это представленіе находится въ полномъ соотвѣтствіи съ геометрическимъ понятіемъ треугольника, какъ фигуры съ тремя сторонами и тремя углами. Но, если я буду думать о 1000-угольникѣ, то, не смотря на всѣ усилія, мнѣ не удастся конструировать въ воображеніи представленіе, точно соотвѣтствующее понятію этой фигуры — ея математическому опредѣленію. На самомъ дѣлѣ я представляю какую-то фигуру, которая не есть 1000-угольникъ, ибо она нисколько не отличается отъ смутнаго образа, который могъ бы мнѣ служить замѣстителемъ образа 10000-угольника“. Такимъ образомъ, воображеніе при представливаніи 1000-угольника нимало не содѣйствуетъ вскрытію специфическихъ свойствъ, отличающихъ 1000-угольникъ отъ другихъ многоугольниковъ. „Я нуждаюсь въ нѣкоторомъ особомъ напряженіи духа, чтобы воображать, *имъ я не пользуюсь, чтобы уразумѣвать и понимать*, и оно указываетъ на различіе, какое есть между воображеніемъ и чистымъ разумѣніемъ“. Наконецъ, въ XII-мъ „правилѣ для руководства разума“ онъ говоритъ: „Чисто умственныя простыя вещи суть тѣ, кои разумѣніе наше познаетъ черезъ врожденный намъ свѣтъ *и безъ помощи какого-либо чувственнаго образа*. Такъ, *мы не можемъ вообразить никакой чувственной идеи*, которая представила бы намъ „знаніе“, „сомнѣніе“, „невѣдѣніе“, „дѣйствіе воли или хотѣнія“ и другія подобныя вещи, которыя мы однако дѣйствительно знаемъ“. Вѣроятныя психологическія причины этого раціоналистическаго предразсудка указаны выше. (См. стр. 106).

C) Но и этого еще недостаточно. Законы мышленія, если мы не поставимъ ихъ въ связь съ *интуиціей времени*, еще окажутся лишенными всякаго значенія. Законъ противорѣчія мыслимъ лишь подъ условіемъ времени: „Если я говорю, что человѣкъ неученый не есть ученый, то при этомъ подразумѣваю условіе: „*въ тоже время*“. Тотъ, кто въ данное время не ученъ, въ другое время можетъ быть очень ученымъ“. Кантъ справедливо настаиваетъ на устраненіи выраженія „въ тоже время“ изъ формулы закона противорѣчія, чтобы придать ей чисто аналитическій видъ (Ни одно A не есть Не-A); однако тотъ фактъ, что вся аподиктическая достовѣрность этого закона зависитъ отъ невозможности синтетическаго объединенія *въ тоже время* двухъ противорѣчащихъ свойствъ въ одномъ объектѣ мысли, остается неоспоримымъ [1]).

Если мы обратимся къ формулировкамъ закона противорѣчія у самыхъ разнообразныхъ философовъ, то всегда найдемъ или прямое, или подразумѣвающееся указаніе на зависимость этого закона отъ условій времени. Такъ, согласно Аристотелю: „*τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*“; у Декарта: „Impossibile est idem *simul* esse et non esse“; у Вольфа: „Fieri non potest, ut idem *simul* sit et non sit“; у Крузіуса говорится: „das nichts in ganz einerlei Verstande *und zu einerlei Zeit* sein und auch nicht sein könne“, etc. [2]). Это обстоятельство мнѣ представляется замѣчательнымъ въ томъ отношеніи, что ограниченіе закона противорѣчія временными условіями предполагаетъ implicite, что онъ приложимъ лишь тамъ, гдѣ имѣютъ силу *аксіомы времени* [3]).

Къ таковымъ слѣдуетъ отнести: 1) *Непрерывность* теченія событій, 2) ихъ *необратимость*, 3) ихъ *неповторяемость*, 4) неотдѣлимость временныхъ перемѣнъ отъ *единаго моего сознанія*.

1) Подъ *непрерывностью* времени мы разумѣемъ отсутствіе пробѣловъ или пустотъ въ смѣнѣ событій. Само время, какъ и пространство, непредставимо. Слѣдовательно, измѣненія во времени предполагаютъ или *качественную смѣну* ощущеній, или

---

[1]) Кантъ, «Критика чистаго разума», стр. 145-я (Cok), S. 183 (Ad).

[2]) См. Rudolf Eisler: «Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke», 1899, S. 889.

[3]) Виндельбандъ въ поэтическомъ размышленіи описываетъ тщетную попытку «отмыслить прочь» время, взглянуть на міръ «Sub specie aeternitatis»: «Для свѣта *этой* вѣчности не созданы мои глаза... Противорѣчивое я могъ согласить, если я относилъ его къ различному времени: мнѣ казалось позволительнымъ думать, что вещь пріобрѣтаетъ съ теченіемъ времени одно качество и теряетъ другое. Теперь же, когда я долженъ сразу охватить всѣ эти состоянія въ одномъ общемъ внѣвременномъ представленіи, я принужденъ и приписать вещи извѣстное качество, и отказать ей въ томъ». («Прелюдіи», пер. С. Франка, 1904, стр. 305).

движенiе, т. е. измѣненiе пространственныхъ отношенiй. Непрерывная однородная перемѣна — равномѣрное движенiе — является мѣрою времени. Такъ какъ движенiе безконечно дѣлимо (in indefinitum), то и время, измѣряемое при помощи движенiя, не состоитъ изъ недѣлимыхъ моментовъ. Мгновенiе настоящаго есть лишь идеальная подвижная граница между прошедшимъ и будущимъ. Однако, есть мыслители, которые считаютъ время состоящимъ изъ прерывныхъ частей. „Я зналъ одного очень извѣстнаго естествоиспытателя, говоритъ Оствальдъ, который говорилъ, что не можетъ разсматривать вещи иначе, какъ состоящими изъ различныхъ частей или *атомовъ*, и который и времени приписывалъ такую же прерывную или атомистическую природу“ [1]). Подобный ошибочный взглядъ проистекаетъ изъ ложнаго пониманiя безконечной дѣлимости пространства и, какъ извѣстно, былъ высказанъ уже въ древности Зенономъ [2]) въ его знаменитомъ софизмѣ о *летящей стрѣлѣ*, какъ покоящейся въ каждое мгновенье полета и, слѣдовательно, вообще не двигающейся. Гегель и Шопенгауэръ [3]) по этому поводу замѣчаютъ, что уже Аристотель замѣтилъ ошибку. Движенiе представляетъ непрерывный процессъ, и въ каждое мгновенье стрѣла проходитъ *безконечно малую* часть пути, а не *нуль*. Нѣкоторые мыслители однако не находили выхода изъ парадокса Зенона, напримѣръ, Гербартъ, пришедшiй къ отрицанiю реальности времени, и Тренделенбургъ, признавшiй законъ противорѣчiя непримѣнимымъ къ движенiю. „Гербартъ, говоритъ Вундтъ [4]), нашелъ здѣсь выходъ въ томъ, что время, по его мнѣнiю, состоитъ изъ неизмѣнныхъ временныхъ пунктовъ, такъ что положенiе Зенона, дѣйствительно, оправдывается: двигающееся покоится въ каждомъ пунктѣ своего пути“. Тренделенбургъ, наоборотъ, придавая движенiю высшее онтологическое значенiе, какъ отображенiю сущности вещей, считаетъ его возвышающимся надъ законами мысли и потому не укладывающимся въ нихъ: „Какъ Пиѳагорову теорему нельзя примѣнить къ предшествующему ей ученiю о линiяхъ и углахъ, какъ законъ линiи полета нельзя примѣнять къ закону

[1]) Оствальдъ. «Философiя природы», стр. 63.

[2]) См. «Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement», par Charles Dunan, p. 17. 1884.

[3]) Hegel's Werke, XIII B., 1833, Gesch. d. Philosophie, I, 326. Шопенгауэръ въ «Четверичномъ корнѣ закона достаточнаго основанiя» даетъ исторiю вопроса о «времени перемѣны» (§ 25-й), указываетъ на ложныя разсужденiя Платона, который утверждаетъ въ Парменидѣ, что, перемѣна во времени совершается внезапно (ἐξαίφνης), «страннымъ образомъ и не занимаетъ никакого времени» (ἄτοπος φύσις, ἐν χρόνῳ οὐδὲν οὖσα), и воздаетъ должное Аристотелю, какъ впервые разъяснившему запутанный вопросъ въ «Физикѣ» (VI, 1—8).

[4]) «Logik», II, 228.

паденія, на которомъ тотъ основанъ; такъ точно и начало про тиворѣчія неприложимо къ движенію, впервые только порождающему тѣ предметы, къ которымъ можно примѣнить этотъ законъ“ [1]).

Дрегеръ [2]) пришелъ къ неразрѣшимости слѣдующей антиноміи существованія и несуществованія настоящаго:

Настоящаго нѣтъ.

Но въ такомъ случаѣ нѣтъ и прошедшаго, и будущаго, ибо эти понятія имѣютъ смыслъ лишь по отношенію къ настоящему, слѣдовательно, въ такомъ случаѣ *нѣтъ времени.*

Настоящее есть.

Тогда сумма мгновеній настоящаго должна давать временную длительность, но настоящее абсолютно непротяженно, слѣдовательно, сумма мгновеній настоящаго равна нулю, иначе—*времени нѣтъ.*

Мнимость этой антиноміи очевидна. Здѣсь, какъ въ софизмѣ Зенона, настоящее разсматривается какъ недѣлимый мигъ, между тѣмъ какъ послѣдовательность логически неотдѣлима отъ одновременности, и потому въ равномѣрномъ движеніи, при помощи котораго мы измѣряемъ время, мы имѣемъ непрерывную перемѣну, гдѣ каждое „мгновенье“, какъ бы оно ни было „коротко“, дѣлимо до безконечности: „Если предположить, что въ сознаніи не дано никакой одновременности, то въ немъ нельзя будетъ констатировать и послѣдовательности, говоритъ Шубертъ-Зольдернъ. Если предшествующее наличное (Dagewesene) существованіе не дано хотя бы въ воспоминаніи въ видѣ воспроизведенія одновременно съ существующимъ теперь, то какъ же я могу знать, что послѣднее послѣдовало за первымъ? Еслибы мы вздумали все превратить въ абсолютное слѣдованіе, то міръ разсыпался бы въ безсвязные психическіе атомы (Empfindungsatome), которыхъ прежде всего еще вовсе нельзя было бы констатировать. Да самые эти атомы были бы и невозможны: ибо всякое ощущеніе должно же было бы какъ-нибудь быть отъ предшествовавшаго отграничено, если только не „ничто“ должно служить границей, что абсурдно. Граница же требуетъ двухъ одновременныхъ состояній сознанія въ видѣ ощущеній или, по крайней мѣрѣ, представленій. Поэтому нельзя не признать, что отношеніе сосуществованія первично“ [3]).

---

[1]) «Логическія изслѣдованія», т. II, стр. 166.

[2]) «Kritische Bemerkungen zu Kant's Antinomien.» «Zeitschrift für Philos. und Philos. Kritik». 1892, B. 100, S. 248.

[3]) «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie». 1884.

Подобную же мысль высказываетъ Когенъ. „Настоящее есть *моментъ пространства*. Настоящее есть сохраненіе того, что безъ него погрузилось бы въ прошедшее. Это сохраненіе (Festhaltung), осуществляетъ сосуществованіе (Beisammen), прежде всего совмѣстность (Zusammen) пространства. На почвѣ этого сосуществованія образуется новое соотношеніе между A_1 и A_2. Эти элементы были бы по времени только прошедшимъ и будущимъ или, собственно говоря, могли бы обозначить и обратное. Теперь у нихъ возникъ новый пунктъ отношенія, возникла новая сфера отношенія. Таковою является сосуществованіе, и въ этой сферѣ заложенъ новый пунктъ. Какъ видите, пунктъ и сфера совпадаютъ, они оба образуютъ проэкціонное поле обоихъ этихъ первичныхъ элементовъ. Такъ какъ прошедшее и будущее встрѣчаются, то возникаетъ настоящее: въ немъ они встрѣчаются; примѣнительно къ пространству слѣдовало бы сказать: на немъ они встрѣчаются. *Настоящее* и *сосуществованіе* два выраженія для того же содержанія, одно — съ временной, другое — съ пространственной точки зрѣнія“ [1]).

Только-что указанная неразрывная связь между временемъ и пространственнымъ сосуществованіемъ еще лишній разъ подтверждаетъ тѣсную *связь закона противорѣчія съ пространственной интуиціей*. Если онъ неотдѣлимъ логически отъ временной смѣны, а временная смѣна неотдѣлима логически отъ пространственнаго сосуществованія (въ противномъ случаѣ антиномія Дрегера неопровержима), то отсюда еще болѣе выясняется противорѣчивость внѣпространственнаго мышленія въ „чистомъ“ времени.

2) Мыслимость и даже представимость обратимости событій можетъ быть, повидимому, *иллюстрирована* на кинематографѣ съ обратнымъ движеніемъ, но, какъ показано выше (см. стр. 74),

[1]) H. Cohen. ‹System der Philosophie›, Erster Theil: Logik der reinen Erkenntniss, 1902. S. 195. См. также: Willy. ‹Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunct›. ‹Vierteljahrsschr. für W. Ph.› B. XX. S. 67.

То, что психологи называютъ ‹видимымъ во-очію настоящимъ›, есть на самомъ дѣлѣ переживаніе нѣкоторой непрерывной длительности, въ которой имѣется и прошедшее, и настоящее, и будущее. Это—тотъ промежутокъ времени, который образуетъ *наибольшую длительность* для нашего непосредственнаго *отчетливаго сознаванія ряда однородныхъ послѣдовательныхъ впечатлѣній*, какъ связнаго цѣлаго, такой промежутокъ по экспериментальнымъ изслѣдованіямъ Дитце оказался равнымъ приблизительно 12 секундамъ. Наименьшая длительность, при которой два послѣдовательныхъ звука или двѣ вспышки электрической искры еще различались, равнялась $1/500$ секунды. Можно сказать, что мигъ настоящаго, какъ идеальная граница между прошедшимъ и будущимъ, приблизительно такъ относится къ этой наименьшей различимой длительности между двумя смѣняющими другъ друга впечатлѣніями, какъ математическая точка къ *minimum visibile* въ пространствѣ. (См. W. James: ‹Principles of Psychology›, 1892, v. I, 608—614).

здѣсь вовсе нѣтъ обращенія событій, а только образованіе новыхъ рядовъ событій, *отчасти* сходныхъ съ прежними по содержанію и идущихъ въ обратномъ порядкѣ. Такая иллюстрація, какъ и иллюстрація четырехмѣрнаго пространства проэкціями изъ него въ трехмѣрное, можетъ имѣть лишь *символическое* значеніе [1]).

3) Обращеніе вспять всего временного теченія событій такая же противорѣчивая идея, какъ и мысль объ *абсолютной повторяемости* мірового процесса, такъ поразившая Ницше [2]) (см.

---

[1]) По поводу *необратимости* событій вотъ что пишетъ Махъ: «*Время не можетъ быть оборочено*. Теплое тѣло въ холодной обстановкѣ охлаждается, а не нагрѣвается. Стало быть, съ возрастающими ощущеніями времени связаны убыванія ощущенія температурной разницы. Пылающій домъ сгораетъ, а не выстраивается. Растеніе не вползаетъ въ почву уменьшаясь, а, напротивъ, выростаетъ изъ земли увеличиваясь. Тотъ фактъ, что время необратимо, сводится только къ тому, что измѣненія физическихъ величинъ на дѣлѣ происходятъ въ одномъ *опредѣленномъ направленіи*. Изъ 2 аналитическихъ возможностей только одна дѣйствительна. Но искать въ этомъ метафизическую задачу нѣтъ никакого основанія». См. «Популярно-научные очерки», ч. I. Это не мѣшаетъ нѣкоторымъ метафизикамъ вдаваться въ мнимо-глубокомысленныя разсужденія объ *обратимости* «времени въ себѣ»; казалось бы, само собою разумѣется, что необратимость временного порядка имѣетъ силу лишь для явленій; въ вещахъ въ себѣ, быть можетъ, возможно обращеніе временного ряда, но, прибавимъ мы, *при догматическомъ предположеніи, что на вещи въ себѣ не распространяется законъ противорѣчія*. (Объ этомъ см. ниже). Мысль объ обратимости временного ряда въ «Абсолютѣ» развивается Брадлеемъ слѣдующимъ образомъ. «Допустимъ, что есть существа, говоритъ онъ, которыя никогда не приходятъ въ соприкосновеніе съ міромъ нашего опыта. Развѣ самопротиворѣчиво, развѣ не вполнѣ допустимо (sic!) подобное предположеніе? Допустимъ далѣе, что въ Абсолютѣ направленіе хода жизни этихъ существъ обратное нашему. Я спрашиваю опять, неужели совершенно безсмысленно и несостоятельно подобное предположеніе? Разумѣется, еслибы я какимъ-нибудь образомъ могъ познать этотъ міръ, я оказался бы не въ силахъ уразумѣть его. Въ этомъ мірѣ смерть наступала бы раньше жизни, ударъ слѣдовалъ бы за раною, и все должно было бы казаться ирраціональнымъ» (Bradley: «Appearance and Reality», 1899, p. 215). См. *сердитыя* замѣчанія Дюринга о «Чудовищѣ-Времени, бѣгущемъ назадъ», какъ продуктѣ «дѣтской фантастики»: «Cursus der Philosophie», 1875, S. 71. Раздраженіе Дюринга психологически отчасти объясняется тѣмъ, что именно онъ, какъ мы увидимъ ниже, *бездоказательно, догматически* переноситъ законы мышленія на «вещи въ себѣ». А всякая мысль, больно затрогивающая *слабый пунктъ* философской системы, всегда приводитъ ея творца въ раздраженіе. На самомъ дѣлѣ это «Чудовище-Время, бѣгущее назадъ» такая же невинная фикція ума, какъ и многомѣрное пространство. Мильтонъ пользуется символическимъ образомъ Времени, бѣгущаго назадъ къ золотому вѣку.

[2]) Замѣчу, кстати, что идею «вѣчнаго круговорота», т. е. абсолютной повторяемости мірового года, Ницше, *вѣроятно, усвоилъ подъ вліяніемъ Юма*, по мнѣнію котораго эта мысль не заключаетъ въ себѣ нелѣпости: «Что̀ еслибы я попытался воскресить старую Эпикурову гипотезу?! Ее обыкновенно, и я думаю, по справедливости, считаютъ самой абсурдной системой, какая только была когда-либо предложена; и тѣмъ не менѣе я не знаю, не могла ли бы она въ слегка видоизмѣненномъ видѣ получить нѣкоторую долю правдоподобія. Вмѣсто того, чтобы вмѣстѣ съ Эпикуромъ считать матерію безконечной, будемъ считать ее конечной. Конечное число частицъ поддается лишь конечному числу комбинацій, а при безконечной длительности времени должно такъ случиться, что всякій возможный порядокъ и расположеніе повторяется безконечное число разъ. Такимъ образомъ, міръ со всѣми его событіями вплоть до самыхъ мельчайшихъ

выше стр. 74-ю). Время неповторяемо, и потому „прошедшее невозвратимо“:

„Мы, какъ изгнанники, не смѣемъ отдыхать,
Намъ дважды не дано пройти одной дорогой,
Намъ дважды радости одной не испытать.
Мы все идемъ, идемъ съ растущею тревогой.
А если заглянуть въ тайникъ души своей,
Какъ много тамъ цвѣтовъ откроется предъ взоромъ,
Тропинокъ, уголковъ, гдѣ въ зелени вѣтвей
Воспоминанія щебечутъ нѣжнымъ хоромъ!
Какъ намъ хотѣлось бы,—хотя на мигъ тайкомъ,
Вернуться вновь назадъ и съ дрожью опьяненья
Промчаться сызнова мелѣющимъ русломъ,
Что въ сердцѣ юности оставило теченье.
Но скрылось прошлое и не вернется вновь,
Я сталъ ему чужимъ, и если я порою
Скажу: „моя печаль, мой смѣхъ, моя любовь“,—
Мнѣ это кажется насмѣшкой надъ собою.
Воспоминаніе! не ясно ли сквозитъ
И въ самомъ словѣ здѣсь безпомощность людская?
Слѣди, какъ тѣнь твоя блѣднѣетъ и скользитъ,
Какъ эхо прошлаго слабѣетъ, замолкая!
Куда исчезъ тотъ міръ, гдѣ я искалъ мечтой
Весь пылъ утраченный надежды молодой,
Нетронутой любви, и гдѣ съ мученьемъ острымъ
Я вижу мракъ?.. Увы въ потокѣ жизни пестромъ
Все измѣняется, смываясь чередой! [1]).

Неповторяемость событій во времени Оствальдъ иллюстрируетъ на пространственныхъ символахъ: „Можно такъ провести линію, что она сама себя пересѣчетъ (см. рисунокъ въ концѣ книги); если мы назовемъ точки линіи прошедшими и будущими въ зависимости отъ порядка, въ которомъ онѣ поставлены, то точка *d* явится для всѣхъ точекъ внутри петли одновременно и прошедшей, и будущей. Такого случая для времени не можетъ быть. Изъ этого, кстати сказать, слѣдуетъ, что, если мы желаемъ

подробностей раньше возникалъ и погибалъ и снова будетъ возникать и погибать безъ всякихъ предѣловъ и ограниченій. Ни одинъ человѣкъ, имѣющій понятіе о силахъ безконечнаго по сравненія съ конечнымъ, не станетъ когда-либо оспаривать этотъ выводъ». (См. «Dialogues concerning Natural Religion», 1779, p. III, стр. 82).

[1]) Гюйо: «Стихи философа», Время: I. Прошедшее 1901, стр. 44-я.

изобразить время линіей, намъ лучше всего взять для этой цѣли прямую, ибо въ ней также не можетъ быть самопересѣченія“ [1]). Символизированіе времени прямою линіей, образуемой движеніемъ точки въ извѣстномъ направленіи, даетъ поводъ приписывать времени одно *„измѣреніе“* (или quasi-измѣреніе, какъ выражается Кантъ); нужно однако помнить, что здѣсь это слово не имѣетъ того специфическаго значенія, какое мы связываемъ съ нимъ, говоря о пространствѣ. Замѣчу кстати, что понятіе двухмѣрнаго или многомѣрнаго времени нисколько не нелѣпѣе понятія многомѣрнаго пространства. Поэтому вполнѣ справедливо слѣдующее замѣчаніе Фуллье: „Это—заблужденіе, будто пространство есть простая „возможность отношеній“, оно есть возможность *пространственныхъ* отношеній, а всѣ эти отношенія теряютъ свой смыслъ внѣ трехъ измѣреній. Что мѣшаетъ намъ съ такимъ же успѣхомъ грезить о времени n измѣреній, у котораго съ временемъ будетъ только общее названіе?“ [2]).

4) Мы указали выше, что законъ противорѣчія имѣетъ значеніе по отношенію къ состояніямъ моего *сознанія* (см. выше стр. 90). Отсюда ясно, что онъ приложимъ лишь къ тому, что *сознается во времени*. Приложимъ ли законъ противорѣчія къ тому, что находится внѣ міра-представленія, ко времени „въ себѣ“, остается неизвѣстнымъ. Между тѣмъ непониманіе того, что сфера сознанія, значимости закона противорѣчія и аксіомъ времени *для насъ* одна и таже, ведетъ къ головоломнымъ противорѣчіямъ мысли. Мы разсмотримъ здѣсь два изъ такихъ противорѣчій, получающихся изъ столкновенія воззрѣній *идеалиста* и *реалиста на эволюцію міра во времени* и на возможность *перерывовъ* въ сознаніи. Для догматическаго идеалиста бытіе дано въ сознаніи, а внѣ сознанія его нѣтъ. Слѣдовательно, эволюціонная гипотеза, производящая человѣческое тѣло и душу изъ животнаго міра, а животный міръ—изъ неорганизованной матеріи, можетъ легко казаться угрожающей основному принципу идеализма: бытіе = бытію въ сознаніи. Достаточно допустить, что частицы неорганизованной матеріи не обладаютъ сознаніемъ, и послѣднее, подобно организаціи, возникло путемъ generationis aequivocae изъ сочетанія мертвыхъ элементовъ (Ламаркъ: „La philosophie Zoologique“, II, 80; Лавуазье: „Chimie“, I, 202), и сразу получится тотъ *диссонансъ мысли*, который такъ живо охарактеризованъ проф. М. И. Каринскимъ: „Когда мы слы-

[1]) Оствальдъ. «Философія природы», пер. подъ ред. Э. Л. Радлова, 1903, стр. 62—63.

[2]) «Le mouvement positiviste», 1896, p. 36.

шимъ, что одни и тѣже лица высказываютъ съ одной стороны убѣжденіе въ существованіи только явленій, однихъ только явленій, съ другой признаютъ теорію Дарвина въ самомъ ея послѣдовательномъ развитіи, ужели не овладѣваетъ нами *мучительное сознаніе*, что лежитъ какое-то странное, тяжелое недоразумѣніе въ скептическихъ взглядахъ новаго времени? Какъ можно въ одно и тоже время и утверждать, что все существующее дано только въ актахъ сознанія или чувствительности, и въ то-же время вѣрить, что эти самые акты чувствительности по своему бытію обусловлены безконечно продолжительнымъ процессомъ, который совершался безъ нихъ и задолго до нихъ, былъ причиною ихъ самихъ?“ [1]).

Подобную же мысль высказываетъ Гартманнъ въ „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie“ (1889), стр. 122: „Въ послѣдовательномъ идеализмѣ, считающемъ теченіе времени (Zeitlichkeit) иллюзорнымъ, не можетъ быть вообще никакой рѣчи о развитіи, предполагающемъ реальность этого теченія. Если здѣсь о чемъ могъ бы говорить идеалистъ, то самое большое о возбужденіи (Steigerung) сна жизни изнутри кнаружи, слѣдствіемъ чего могло бы быть оживленіе и обогащеніе содержанія сна или иллюзорнаго міра. Съ этой точки зрѣнія, міръ долженъ непрерывно приспособляться къ познанію, но не наоборотъ.“ Въ дѣйствительности же происходитъ обратное—„познаніе и со стороны формы, и со стороны содержанія, непрестанно приспособляется къ воздѣйствіямъ на него реальнаго бытія. Результатомъ этого воздѣйствія является накопленное въ животномъ царствѣ и унаслѣдованное отъ безчисленныхъ поколѣній приспособленіе, сопровождаемое непрерывно возрастающей адэкватностью содержаній представляющаго сознанія трансцендентно-реальному міру. Въ особенности должны были развиться этимъ путемъ приспособленія и наслѣдственности тѣ формы мысли и созерцанія, на которыя главнымъ образомъ должна опираться адэкватность психическихъ переживаній (Bewusstseinsrepraesentanten) вещамъ въ себѣ“. Наконецъ, недавно тоже положеніе повторяетъ Гуревичъ въ статьѣ въ „Жизни“ (1900): „Къ теоріи познанія“: „Мы утверждаемъ полную *непримиримость эволюціонной и имманентной тезы, необходимость отказаться отъ той или другой*... Или сознаніе существовало до эволюціи, предшествовало развитію, тогда оно не является продуктомъ послѣдняго; или же сознаніе не существовало до эволюціи, развитіе предшествовало ему во времени — тогда пространство, время, масса, движеніе суще-

---

[1]) «Явленія и дѣйствительность» («Правос. Обозрѣніе», 1873, 694—95).

ствуютъ независимо отъ сознанія, ранѣе его и обусловливаютъ его появленіе, если признать послѣднее обусловленнымъ. Далѣе, или вся теорія эволюціи есть игра иллюзіями, происходящая внутри сознанія, разсматривающаго свои формы и содержанія въ извѣстномъ порядкѣ, но которой не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго; или эволюція есть реальный процессъ, происходящій внѣ сознанія, независимо отъ него и начавшійся за безконечныя времена до его появленія. — Но, можетъ быть, эволюціонная теорія передаетъ, если не реальный, независимый отъ сознанія процессъ, то и не чисто субъективную иллюзію, а символизируетъ въ терминахъ врожденныхъ сознанію формъ и принциповъ, воспріятія и мышленія какой-нибудь процессъ, въ своей непосредственной сущности недоступный? Это было бы исходомъ изъ антиноміи. Но, къ сожалѣнію, эта попытка примиренія рушится въ самомъ началѣ ея критическаго разбора. Если пространство, время, масса, движеніе, процессъ развитія являются опредѣленіями нашего опыта, нашего сознанія, то эволюціонная теорія не можетъ быть символомъ реальнаго *процесса*, реальнаго коррелята пространственно-временного развитія. Эволюція оказывается неизбѣжно субъктивною иллюзіей, которой въ ея собственномъ внутреннемъ содержаніи ничто объективное не можетъ соотвѣтствовать".

Если мы обратимся къ исторіи философіи, то окажется, что философы, склонные къ *догматическому идеализму*, были большей частію *противниками эволюціонной точки зрѣнія*, а *эволюціонисты—сторонниками догматическаго реализма*. Первое обстоятельство, кромѣ вышеприведеннаго соображенія, вызвано еще побочнымъ фактомъ, именно тѣмъ, что догматическій идеализмъ своимъ ученіемъ объ идеальности времени благопріятствовалъ *теологической гипотезѣ творенія*. Это можно наблюдать, по крайней мѣрѣ, въ сочиненіяхъ Декарта, Малебранша, и особенно Беркли.

Декартъ признаетъ міръ протяженія реальною, независящей отъ духа субстанціей. Но процессъ *происхожденія этого міра* онъ склоненъ истолковывать, какъ *внѣвременный* актъ высшей духовной субстанціи—Бога. Это не мѣшаетъ ему разсматривать внѣвременный актъ божественной воли *генетически*. „Еслибы даже предположить хаосъ поэтовъ, то всегда можно было бы доказать, что въ силу однихъ законовъ природы это смѣшеніе должно было мало по малу прійти къ настоящему состоянію". Богъ создалъ міръ изъ ничего единымъ внѣвременнымъ актомъ, но мы, изучая этотъ міръ, можемъ разсматривать его, какъ бы возникав-

шимъ постепенно въ безконечный періодъ времени [1]). Исторія происхожденія міра разсматривается Декартомъ во времени, подобно тому какъ при доказательствахъ теоремъ части извѣстнаго построенія разбираются генетически, между тѣмъ какъ онѣ сосуществуютъ всѣ разомъ. Малебраншъ присоединяется въ этомъ взглядѣ къ Декарту [2]). Намекъ на нѣчто подобное можно найти и у Лейбница: „Говоря безотносительно, можно представить себѣ, что вселенная возникла ранѣе, чѣмъ она образовалась на самомъ дѣлѣ; предположимъ, что наша вселенная изображается фигурой AF, что ордината AB выражаетъ ея первое состояніе, и что ординаты CD, EF представляютъ послѣдующія состоянія: я говорю, что можно представить себѣ, что она началась раньше, если вообразить фигуру продолженной назадъ и прибавить RS, RA и SB (чертежъ см. въ концѣ книги)“ [3]). Но Лейбницъ истолковываетъ это разсужденіе, какъ чисто идеальное внѣвременное построеніе.

Беркли, для котораго только Богъ и духи были реальностями, а міръ матеріи, слѣдовательно, и организмы лишь подчиненною закономѣрной связи иллюзіей, говоритъ: „Мое ученіе превосходно согласуется съ гипотезой творенія. Я вовсе не предполагаю, чтобы ранѣе существовали матерія, солнце, звѣзды etc.“ [4]).

Фихте считаетъ происхожденіе живой природы и человѣка не подлежащимъ вѣдѣнію науки. Происхожденіе это скрыто во *внѣвременной* природѣ Бога, какъ основы сущаго: „О происхожденіи природы и человѣческаго рода ни философъ, ни историкъ ничего не могутъ сказать, ибо (для нихъ) вообще нѣтъ никакого происхожденія, но только единое внѣвременное и необходимое Бытіе („denn es giebt ueberhaupt keinen Ursprung, sondern nur das Eine *zeitlose* und nothwendige Sein“) [5]). Какъ внѣвременно происхожденіе человѣка, такъ внѣвременно и происхожденіе разума и его орудія—рѣчи: „изъ ничего ничего не происходитъ, и неразуміе никогда не можетъ дойти до разума“ [6]). Поэтому „ничего не слѣдуетъ такъ остерегаться, какъ неразумныхъ и тщетныхъ попытокъ возвысить неразумное путемъ постепеннаго его умаленія до разумнаго и, имѣя въ распоряженіи достаточный рядъ тысячелѣтій, въ концѣ-концовъ вывести родословную Лейб-

[1]) См. ‹Principia›, III, § 45, ‹Discours›, 31.
[2]) ‹De la recherche de la vérité›, II, p. 357, ed. Charpentier.
[3]) ‹Lettres entre Leibniz et Clarke›, ed. Charpentier, v. II, p. 460.
[4]) ‹Common-place Book›.
[5]) Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke herausgegeben v. J. H. Fichte. Siebenter Band. ‹Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters› S. 131.
[6]) Ibid. S. 133.

ница или Канта отъ какого-нибудь орангъ-утанга“ „von einem Orang-Outang zuletzt einen Leibnitz oder Kant abstammen zu lassen“) [1]).

По словамъ Шеллинга, утвержденіе, „будто въ самомъ дѣлѣ различные организмы путемъ постепеннаго развитія возникли другъ изъ друга, основано на ложномъ пониманіи идеи, которая, дѣйствительно, находится въ нашемъ разумѣ. А именно: всѣ отдѣльные организмы въ совокупности должны же соотвѣтствовать лишь *одному* продукту, это было бы мыслимо лишь въ томъ случаѣ, еслибы природа, создавая всѣ ихъ, имѣла бы передъ глазами все тотъ же первообразъ“. „Что природа воплощаетъ такой абсолютный оригиналъ во всѣхъ организмахъ въ совокупности, это могло быть лишь тѣмъ доказано, что во всемъ разнообразіи организмовъ были обнаружены лишь разнообразные способы приближенія къ Абсолюту, что для опыта сводилось къ тому же, какъ еслибы первоначально всѣ различные организмы развились изъ одного единственнаго организма“ [2]). Такимъ образомъ, эволюцію надо по Шеллингу понимать *телеологически*, какъ *внѣвременный* безсознательный актъ творческаго начала природы, а не *генетически*, какъ превращеніе видовъ во временномъ процессѣ.

Подобнымъ же образомъ разсуждаетъ Гегель. Саморазвивающаяся Идея внѣвременна. Поэтому, изученіе хронологической послѣдовательности явленій природы въ видѣ реальной смѣны явленій—ложный пріемъ: „Философія природы, говоритъ онъ, не должна стараться узнать хронологическую послѣдовательность, въ которой появились различные роды явленій“. „Философія природы должна воздержаться отъ такихъ *чувственныхъ* и въ сущности *туманныхъ* представленій“. [3]) Поэтому, по мнѣнію Гегеля, „солнечная система не имѣетъ исторіи“. То-же примѣнимо и къ біологіи: „Совершенно пустое дѣло представлять себѣ роды такъ, какъ будто они постепенно развивались во времени, разновременность не имѣетъ ровно никакого интереса для мысли. Человѣкъ не выработался изъ животнаго, ни животное изъ растенія: каждый организмъ сразу явился тѣмъ цѣлымъ, которое онъ есть. Поэтому, если земля и была въ такомъ состояніи, что на ней не существовало ничего живого, то всеже, *какъ скоро молнія жизни ударитъ* въ матерію, тотчасъ *возникаетъ полный организмъ*, какъ Минерва, возникаетъ изъ головы Юпитера въ полномъ оружіи“.

---

[1]) Ibid. S. 134.
[2]) Kuno Fischer: ‹Geschichte d. neueren Philosophie›, B. VI. S. 393.
[3]) ‹Философія природы›, § 249-й.



Называющій себя реалистомъ Гербартъ можетъ быть причисленъ къ реалистамъ лишь съ тою оговоркой, что пространство и время онъ не считаетъ свойствами вещей: вѣдь, „реаліи“, образующія истинную основу и физическаго, и духовнаго міра, внѣвременны и внѣпространственны. Слѣдовательно, въ вопросѣ о реальности времени и измѣненія Гербартъ—идеалистъ. Отсюда естественно ожидать, что Гербартъ будетъ противникомъ ученія объ эволюціи міра и сознанія во времени. И дѣйствительно, онъ высказываетъ по интересующему насъ вопросу слѣдующее соображеніе: „Всякое человѣческое изслѣдованіе должно признать своимъ опорнымъ пунктомъ сведеніе жизненныхъ силъ къ Провидѣнію, сообразно цѣлямъ котораго онѣ возникаютъ. Далѣе этого не простирается никакая метафизика и никакой опытъ; всякому же мнѣнію, будто низшіе организмы путемъ естественнаго процесса возникаютъ отъ грубой матеріи, а высшіе—изъ низшихъ, можно противопоставить возраженіе [1])“.

Изъ крупнѣйшихъ нѣмецкихъ метафизиковъ первой половины XIX вѣка намъ остается Шопенгауэръ, но о немъ мы скажемъ нѣсколько ниже.

Эволюціонисты, какъ Лавуазье, Ламаркъ, Спенсеръ и Дюрингъ, являются защитниками догматическаго реализма. Съ ихъ точки зрѣнія, сознаніе на извѣстной ступени возникло изъ абсолютно безсознательнаго, изъ матеріи, существованіе которой предшествовало ему. Контъ, отвергавшій эволюціонную *теорію*, т. е. научныя попытки объяснить происхожденіе организмовъ, тѣмъ не менѣе также предполагалъ, что они естественно произошли изъ косной матеріи. Но съ теченіемъ времени происходитъ замѣчательное явленіе: догматическіе идеалисты въ лицѣ Шопенгауэра уступаютъ эволюціонизму, а эволюціонисты—идеализму. Первыхъ вынуждаетъ значительность, вѣроятность эволюціонной гипотезы, вторыхъ—противорѣчіе въ выведеніи сознанія изъ матеріи. Это удивительное *„chassez-croisez“* мнѣній проливаетъ яркій свѣтъ на поставленную выше антиномію. По Шопенгауэру время идеально: съ моимъ уничтоженіемъ немедленно уничтожается и міръ. Правда, остается безсознательная внѣвременная, внѣпространственная и внѣчисленная воля, но нельзя говорить о какой-либо реальности въ природѣ досознательныхъ *матеріальныхъ* процессовъ. А между тѣмъ эволюціонная точка зрѣнія и притомъ въ самой радикальной формѣ съ допущеніемъ generationis aequivocae (опыты Пуше въ 1859 г.)

[1]) І. Ф. Гербартъ. «Психологія», пер. А. П. Нечаева. 1895 г., стр. 205 (§ 159 изъ «Lehrbuch zur Psychologie»).

увлекаетъ его. Чтобы сохранить равновѣсіе, онъ придумываетъ такое соображеніе: „Предшествовавшіе всякой жизни на землѣ геологическіе процессы не существовали ни въ чьемъ сознаніи—ни въ собственномъ, какого у нихъ нѣтъ, ни въ чужомъ, ибо его тогда не было. Слѣдовательно, за отсутствіемъ всякаго субъекта, они вовсе не имѣли объективнаго существованія, т. е. ихъ вообще не было, или что же послѣ этого должна означать ихъ прошедшая бытность?“ На это онъ даетъ слѣдующій отвѣтъ: „Оно (т. е. объективное существованіе) въ сущности *гипотетично*, т. е., еслибы въ то первоисконное время существовало сознаніе, то въ немъ изображались бы такіе процессы. Къ этому приводитъ каузальный регрессъ явленій, слѣдовательно, въ вещи въ себѣ заключалась необходимость изображаться въ такихъ процессахъ“ [1]). Догматики реализма пытаются устранить противорѣчіе въ допущеніи происхожденія духовнаго изъ матеріальнаго признаніемъ исконности, непроизводности сознанія. Не потому ли Контъ пишетъ въ своей послѣдней книгѣ: „La synthèse subjective“: „Можно предположить, что наша планета и другія обитаемыя небесныя тѣла, были одарены сознаніемъ, прежде чѣмъ на нихъ стало возможнымъ соціальное развитіе“. „Пророкъ“ популярнаго матеріализма Бюхнеръ сталъ, вѣроятно, по той же причинѣ съ 1889 года исповѣдывать панпсихизмъ въ формѣ гилозоизма. Спенсеръ не замѣчалъ того „подспуднаго матеріализма“, который заключала его эволюціонная точка зрѣнія на міръ, пока Гёффдингъ въ 1876 г. не обратилъ его вниманія на противорѣчія во взглядахъ на соотношеніе физическаго и психическаго въ его системѣ, и во второмъ изданіи „Основаній біологіи“ (1898) онъ заявляетъ о невозможности свести явленія жизни и сознанія на физико-химическіе процессы; тоже мы видимъ у Ницше („Zur Genealogie der Moral“, § 12). Новѣйшіе эволюціонисты Геккель, Вундтъ, Фуйлье и Гюйо принимаютъ панпсихизмъ. Но всего интереснѣе въ этомъ отношеніи судьба эмпиріокритицизма. Съ эмпиріокритической точки зрѣнія реальность „среды“ и „сочеловѣковъ“ съ однородной (въ формальномъ отношеніи) организаціей принимается, какъ постулатъ системы. Но является вопросъ, что̀ такое это среда сама по себѣ? „Вопросъ этотъ, говоритъ Авенаріусъ, логически несообразенъ и, мало того, противорѣчивъ въ общегносеологическомъ отношеніи. Ибо, хотя мы и можемъ мыслить эту среду, въ которой никогда не было человѣческаго индивидума; но не можемъ

---

[1]) «Афоризмы и максимы» т. III-й, стр. 438, пер. Черниговца.

мыслить составной части этой среды или составной части среды вообще, которая въ тоже время не была бы противочленомъ; или что тоже, *мы не можемъ мысленно откинуть себя* (какъ центральный членъ). Все, что мы можемъ въ этомъ отношеніи, это или игнорировать себя, или представить себѣ, что *когда-то во всемъ мірѣ не было живыхъ существъ* (курсивъ мой—И. Л.). Но въ первомъ случаѣ, если мы игнорируемъ себя, мы всетаки только играемъ роль незамѣтно допущеннаго зрителя или, если угодно, такого зрителя, который до того предался созерцанію, что изъ-за зрѣлища забылъ самого себя. Во второмъ случаѣ, гдѣ допускается, что когда-то не было или не будетъ въ мірѣ живыхъ существъ, этотъ міръ все же остался для вопрошающаго совокупностью его противочленовъ—только онъ, вопрошающій, не допускаетъ другихъ (себя-то самого, какъ сказано, онъ не можетъ откинуть) центральныхъ членовъ, въ отношеніи къ которымъ его противочлены могли бы также быть противочленами. Но для того, чтобы составныя части среды были противочленами, достаточно того, чтобы онъ, вопрошающій, оставался центральнымъ членомъ—а онъ остается имъ, пока вообще еще спрашиваетъ насчетъ міра [1])". Я предлагаю читателю сопоставить эту мысль Авенаріуса съ вышеприведеннымъ разсужденіемъ Шопенгауэра, и онъ будетъ пораженъ тѣмъ, *что догматическій реализмъ приходитъ въ конечномъ выводѣ въ соприкосновеніе съ догматическимъ идеализмомъ: обѣ точки зрѣнія исходятъ изъ безмолвнаго перенесенія закона исключеннаго третьяго на вещи въ себѣ.* Для Шопенгауэра бытіе во времени внѣ сознанія и, слѣдовательно, эволюція во времени внѣ сознанія—нелѣпость. Для насъ, дѣйствительно, невозможно отмыслить прочь бытіе во времени отъ сознанія, но слѣдуетъ ли изъ этого, что вещь въ себѣ *внѣвременна*? Точно также для Авенаріуса между идеализмомъ и реализмомъ *tertium non datur*: онъ характеризуетъ идеализмъ слѣдующимъ силлогизмомъ:

Дерево, солнце, міръ = моему представленію.
Мое представленіе существуетъ лишь пока я мыслю.
Дерево солнце міръ существуютъ, только пока я мыслю.

Признавая несостоятельность такого силлогизма [2]), Авенаріусъ принимаетъ, какъ постулатъ, „среду", „сочеловѣковъ" и ихъ высказыванія за нѣчто, существующее независимо отъ моего сознанія. Когда же дѣло доходитъ до вопроса, какъ быть съ тѣмъ пе-

---

[1]) «Человѣческое понятіе о мірѣ», стр. 88, прим. 58 c.

[2]) Нѣтъ надобности объяснять читателю, что этотъ силлогизмъ характеризуетъ вѣрно лишь *догматическій* идеализмъ.

ріодомъ эволюціи, когда не было ни меня, ни „сочеловѣковъ“ съ ихъ высказываніями, то, видя, что получается нѣчто логически несообразное, Авенаріусъ *спѣшитъ подставить созерцающее сознаніе!* Но откуда же подставить его, если его нѣтъ, а міровой процессъ до появленія сознанія долженъ былъ протечь въ реальномъ времени?! Вилли, послѣдователь Авенаріуса, говоритъ, что „животныя должны быть мыслимы, какъ примитивные сочеловѣки“. Ну, а когда животныхъ не было? Тогда надо постулировать „потенціальный центральный членъ“! [1]) Иначе говоря, мертвыя души, но совершенно какъ будто живыя! Здѣсь эмпиріокритицистъ незамѣтно для себя защищаетъ догматическій реализмъ; онъ абстрагируетъ отъ собственнаго сознанія, описывая міровую эволюцію, а затѣмъ отожествляетъ свой субъектъ съ самимъ объектомъ, какъ герой студенческой пѣсни, въ которой говорится:

„Ich wünscht' ich wär'ein Louisd'or,
Da kauft ich mir gleich Bier davor“.

Весь вопросъ между тѣмъ разрѣшается весьма просто, если мы признáемъ, что намъ неизвѣстно, распространяются ли законы мысли, въ частности—законъ исключеннаго 3-го, на вещи въ себѣ. Тогда реальность всего прошлаго міра, какъ я ее *реконструирую* на основаніи закона причинности, представляется буквально таковою же, какова реальность центра земли, той стороны луны, которая намъ не видна, и т. д., т. е. реальностью, *закономѣрно восполняемой моимъ воображеніемъ* согласно *констексту* данныхъ опыта [2]). Соотвѣтствуетъ ли этой реальности эволюція вещи въ себѣ во времени или нѣтъ—этого, разумѣется, рѣшить невозможно, но этого нѣтъ и надобности рѣшать для эмпирически данной эволюціи. Что же касается, такъ сказать, самопроизвольнаго зарожденія сознанія изъ матеріи, то такое начало сознанія совершенно немыслимо *для насъ внутри нашего сознанія*, хотя *нѣтъ ничего невозможнаго*

---

[1]) См. статью Вундта: «Ueber naiven und kritischen Realismus». «Philosophische Studien.». B. XIII.

[2]) «... можно сказать: действительныя вещи прошедшаго времени даны въ трансцендентальномъ предметѣ опыта; но онѣ для меня только предметы и дѣйствительны въ прошедшемъ времени, поскольку я представляю себѣ, что регрессивный рядъ возможныхъ воспріятій (по руководящей ли нити исторіи или по слѣдамъ причинъ и дѣйствій) по эмпирическимъ законамъ, однимъ словомъ, весь ходъ міра, ведетъ къ истекшему ряду времени, какъ къ условію настоящаго времени, и тогда оно можетъ быть представлено, какъ дѣйствительное, только въ контекстѣ возможнаго опыта, а не въ себѣ, такъ что всѣ съ незапамятныхъ временъ до моего существованія совершившіяся событія ничего другого не обозначаютъ, кромѣ возможности продолжать цѣпь опыта отъ настоящаго воспріятія назадъ, къ условіямъ, которыя по времени это воспріятіе опредѣляютъ». Кантъ: «Критика чистаго разума», пер. Соколова, стр. 358—359. (Adickes, 413).

въ томъ, что матеріальная вещь въ себѣ породила сознаніе: по крайней мѣрѣ, *ровно столь же возможенъ матеріализмъ, какъ и ученіе* объ *идеальности времени.* Если мы теперь признаемъ равно недоказанной: 1) идеальность времени по отношенію къ вещамъ въ себѣ, 2) реальность времени по отношенію къ вещамъ въ себѣ, 3) возможность возникновенія сознанія изъ матеріи, 4) невозможность возникновенія сознанія изъ матеріи, то всѣ затрудненія сразу окажутся устраненными.

Другое подобное же противорѣчіе между идеализмомъ и реализмомъ получается, когда мы признаемъ *возможность временнаго полнаго прекращенія сознанія.* „Непрерывность во времени, говоритъ Оствальдъ [1]), существуетъ постольку, поскольку каждое состояніе непремѣнно связано непрерывно съ нѣкоторыми другими. Но совокупный рядъ нашихъ состояній время-отъ-времени прерывается довольно правильно сномъ и неправильно обморокомъ, наркозомъ и т. д. Точнѣе говоря, наше время состоитъ изъ отдѣльныхъ частей, изъ которыхъ каждая сама по себѣ непрерывна, но отдѣлена отъ другихъ безвременнымъ промежуткомъ“. Исходя изъ этого соображенія, Оствальдъ ставитъ слѣдующую альтернативу: „I) или время прерывалось и начинается снова только тогда, когда мы опять начинаемъ сознавать его теченіе. Въ этомъ случаѣ всѣ постепенно измѣнявшіяся вещи внѣшняго міра *сдѣлали скачокъ* настолько большой, какъ еслибы въ промежуткѣ протекло опредѣленное, для всѣхъ равное время; II) или же мы должны отказаться отъ признанія только сознательно пережитаго времени за время и предположить, что и во время перерыва нашего сознанія протекло извѣстное время. Тогда возникнетъ вопросъ о продолжительности этого времени, а такъ какъ можно найти всегда опредѣленную одинаковую продолжительность, удовлетворяющую всѣмъ прошедшимъ измѣненіямъ, то, очевидно, это второе предположеніе болѣе цѣлесообразно“ [2]).

Все это разсужденіе основано на произвольномъ перенесеніи законовъ мышленія на *внѣсознательное бытіе во времени.* Альтернатива Оствальда гласитъ: или *догматическій идеализмъ* по отношенію къ бытію во времени внѣ сознанія, или *догматическій реализмъ* по отношенію къ этому бытію. А такъ какъ возможность полнаго перерыва сознанія Оствальдъ считаетъ несомнѣннымъ *фактомъ опыта,* то и склоняется въ сторону догматическаго реализма. На самомъ дѣлѣ фактъ полнаго перерыва сознанія никогда

---

[1]) Оствальдъ. «Философія природы». 1903, стр. 60—61.
[2]) Ibid, стр. 63.



не былъ доказанъ и не можетъ быть доказанъ, ибо изъ того, что мы *не помнимъ* извѣстныхъ слабыхъ и смутныхъ состояній сознанія, еще вовсе не слѣдуетъ, чтобы ихъ не было. Что же касается перемѣнъ во внѣшнемъ мірѣ, происшедшихъ за время понижeнія дѣятельности моего сознанія, то я истолковываю состояніе міра-представленія послѣ такого пониженія такъ, *какъ будто* въ немъ происходили законосообразныя измѣненія, изъ чего еще не слѣдуетъ *ни того*, будто эти измѣненія внѣ моего сознанія идеальны, то есть, будто на самомъ дѣлѣ ихъ не было, и здѣсь имѣлъ мѣсто *скачекъ* въ перемѣнахъ при возобновленіи нормальной дѣятельности сознанія, *ни того*, будто возможно какимъ-либо прямымъ или косвеннымъ путемъ доказать реальность этихъ перемѣнъ во времени внѣ всякаго отношенія къ моему сознанію.

D) Изъ сказаннаго выяснилось, что законы противорѣчія и тожества необходимо связаны съ качественнымъ отожествленіемъ и различеніемъ, съ пространственной интуиціей и съ аксіомами времени. Въ такой же связи законы мышленія находятся и съ *категоріями причинности и субстанціальности*. Разногласіе во взглядахъ на соотношеніе этихъ послѣднихъ категорій съ законами мышленія всего отчетливѣе можетъ быть выражено слѣдующимъ образомъ. Приводитъ ли отрицаніе этихъ двухъ категорій къ немыслимому, къ противорѣчивому, къ непредставимому, можно ли, напримѣръ, помыслить смѣну явленій, гдѣ законъ причинности недѣйствителенъ, или такая попытка такъ же непремѣнно должна закончиться неудачей, какъ и попытка мыслить (не на словахъ только) многомѣрное пространство? За мыслимость и представимость *хаоса*, въ которомъ бездѣйствуетъ законъ причинности, высказывались всѣ сторонники эмпирической философіи, а также и нѣкоторые философы, которые не могутъ быть названы эмпиристами чистаго типа. „Что означаетъ, говоритъ Зиммель, законъ причинности и причинная связь вещей? Логической необходимости этотъ законъ не представляетъ: мы можемъ представить себѣ міръ, въ которомъ онъ не имѣетъ значенія“ [1]). За немыслимость отрицанія категоріи причинности высказывались раціоналисты, сближая законъ противорѣчія съ закономъ причинности, логическое отношеніе основанія и слѣдствія—съ фактическимъ отношеніемъ причины и дѣйствія. На самомъ дѣлѣ для всякаго, понявшаго значеніе критики закона причинности у Юма, въ настоящее время невозможно отрицать того факта, что

[1]) Georg Simmel: «Kant». Sechzen Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, 1904.

любая качественная фактическая связь причины и дѣйствія не заключаетъ въ себѣ *непосредственно* никакой необходимости. Но изъ этого обстоятельства отнюдь не вытекаетъ того вывода, который былъ сдѣланъ эмпиризмомъ, а именно, будто отрицаніе самого закона причинности мыслимо и не заключаетъ въ себѣ отрицанія и закона противорѣчія. Коренная ошибка Юма и Милля заключалась въ томъ, что они въ устойчиво-измѣнчивомъ пространственно-временномъ потокѣ явленій обратили исключительное вниманіе на повторяющіяся *качественныя связи* явленій, не углубляясь въ изученіе ихъ количественной стороны. Знакомство съ открытіемъ закона сохраненія энергіи, о которомъ Милль мимоходомъ упоминаетъ во второмъ изданіи своей „Логики", не оказало никакого вліянія на ученіе Милля о законѣ причинности. Между тѣмъ въ установкѣ этого закона Джоулемъ, Майеромъ и Гельмгольцемъ въ высшей степени примѣчательно то обстоятельство, что всѣ эти ученые подходили къ своимъ экспериментальнымъ изслѣдованіямъ, руководствуясь тѣмъ *логическимъ корнемъ* закона сохраненія энергіи, который былъ извѣстенъ еще въ древности, и который заключается въ немыслимости абсолютнаго возникновенія чего-либо изъ ничего или абсолютнаго уничтоженія какой-либо частицы бытія. (См. объ этомъ выше стр. 48-ю). „Положеніе, говоритъ Майеръ, что нѣкоторая величина, возникшая не изъ ничего, не можетъ также и быть превращена въ ничто, такъ просто и ясно, что противъ его истинности можно такъ же мало сдѣлать какое-либо серьезное возраженіе, какъ и противъ аксіомъ геометріи" [1]). Тоже самое слѣдуетъ сказать о законѣ вѣчности матеріи. Установка этого закона геніальными опытами Лавуазье опиралась на подобную же *логическую предпосылку* [2]). (См. выше стр. 48).

[1]) См. статью J. W. Hickson'a: «Der Kausalbegriff in der neueren Philosophie von Hume bis Robert Mayer». «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie», B. XXV, 1901, гдѣ дана исторія новѣйшихъ воззрѣній на законы причинности и субстанціальности, а также статью Heinrich Grünbaum'a: «Zur Kritik der modernen Causalanschauungen», «Archiv für systematische Philosophie», B. V, 1899. Въ своей «Исторіи новѣйшей философіи» (434 — 435, русск. переводъ) Гёффдингъ сообщаетъ, что датскій физикъ Колдингъ, установившій законъ сохраненія энергіи годъ спустя послѣ Майера независимымъ отъ него путемъ, исходилъ въ своемъ изслѣдованіи изъ того же постулата. См. также Э. Махъ: «Популярно-научные очерки», Вып. II. О принципѣ сохраненія энергіи. Стр. 124—126-я, гдѣ говорится о *логическомъ корнѣ* закона сохраненія энергіи.

[2]) Лаасъ указываетъ («Kant's Analogien d. Erfahrung», 1876, S. 290), что эта логическая предпосылка была общераспространенною въ древности: ее мы встрѣчаемъ у Парменида въ качествѣ онтологическаго коррелята закона тожества, у Анаксагора, у Эмпедокла, называющаго «дураками» тѣхъ, кто ее отрицаютъ, наконецъ, у Левкиппа и Демокрита. Въ эпоху Аристотеля она была

„Мы можемъ признать за *аксіому*, говоритъ онъ, что при всѣхъ превращеніяхъ, какъ искусственныхъ, такъ и природнихъ, ничто не создается вновь: *одно и тоже количество матеріи существуетъ до опыта и послѣ него. На этомъ принципѣ покоится возможность какихъ бы то ни было химическихъ опытовъ*, и мы принуждены, благодаря ему, всегда ожидать настоящаго тожества или равенства между сущностями тѣлъ изучаемыхъ и тѣхъ, которыя могутъ быть извлечены изъ нихъ анализомъ“ [1]) (Lavoisier, „Oeuvres etc.“, I, 110). Законы мышленія синтетически связаны съ законами субстанціальности и причинности: и тѣ, и другіе указываютъ, что въ опытѣ есть нѣкоторое постоянство, единообразіе, что въ смѣнѣ явленій, образующихъ міръ-представленіе, необходимо мыслить нѣкоторое постоянство, для котораго мы находимъ количественно точныя иллюстраціи въ основныхъ законахъ механики, физики и химіи. Когда утверждаютъ, будто можно представить себѣ хаосъ, гдѣ бы законы мышленія и законы причинности и субстанціальности бездѣйствовали, то *мнимая представимость* подобнаго состоянія является просто результатомъ легкомысленнаго отношенія къ проблемѣ. Я приведу три примѣра подобной мнимой представимости „хаоса“.

I) Предположимъ, что „существуетъ міръ, въ которомъ, какъ только двѣ пары вещей поставлены рядомъ или созерцаемы заразъ, такъ тотчасъ же творится пятая вещь и подвертывается сознанію, занятому складываніемъ двухъ паръ. Это, безъ сомнѣнія, не немыслимо, ибо мы легко можемъ представить

«κοινὴ δόξα», «κοινὸν δόγμα». Это положеніе оставалось необходимымъ постулатомъ человѣческой мысли, который нашелъ себѣ наглядную и точную иллюстрацію лишь тогда, когда осязательные опыты натолкнули человѣчество на изобрѣтеніе вѣсовъ и на искусное примѣненіе этого изобрѣтенія къ химическимъ экспериментамъ. По словамъ Бертело (Berthelot: «La revolution chimique». Lavoisier. 1890, p. 27), весьма распространено ошибочное мнѣніе о сравнительно недавнемъ приложеніи взвѣшиванія въ химіи. Вѣсами пользовались по его словамъ, уже авторы Лейденскаго папируса, древнѣйшаго памятника нашей науки, греко-египетскіе алхимики. «Алхимики никогда не претендовали *творить* золото или металлы, но только *преобразовывать* первичную, первосущую матерію». Однако до Лавуазье при несовершенствѣ экспериментированія не только не удавалось получить *точныхъ* (разумѣется, приблизительно точныхъ) иллюстрацій къ постулату, но нерѣдко казалось, будто факты прямо противорѣчатъ ему, и для неяснаго мышленія создавалась иллюзія мыслимости и представимости «творенія изъ ничего». Природа поступала здѣсь съ неопытными экспериментаторами, какъ ловкій фокусникъ, извлекающій передъ простодушной публикой изъ пустой шляпы безчисленное множество предметовъ или превращающій въ «ничто» свою жену въ шкафѣ съ двойными стѣнками. Лавуазье первый разоблачилъ эту иллюзію.

[1]) Цитата взята изъ статьи А. И. Горбова: «Химія» въ Энциклопед. Словарѣ Брокгауза и Ефрона. См. также «Исторію химіи» Э. ф. Майера, 1899, стр. 140-я.

результатъ, вспоминая обыкновенные фокусы (puzzle-tricks); равнымъ образомъ нельзя сказать, чтобы это было свыше силъ Всемогущества. А между тѣмъ въ такомъ мірѣ, безъ сомнѣнія, 2×2 равнялось бы 5, т. е. нашъ духъ, созерцая 2×2, долженъ былъ бы считать 5. Это показываетъ, что 2×2=5 не немыслимо" [1]). На самомъ дѣлѣ въ этомъ разсужденіи Милля убѣдительность аргументаціи призрачная. Ссылка на Всемогущество есть ссылка на чудо, то есть именно на то, что несоизмѣримо съ законами мыслимости и представимости. Фокусъ или головоломка не дѣлаетъ для насъ представимымъ и мыслимымъ непредставимое и немыслимое: вещи въ такихъ случаяхъ не творятся изъ ничего, но *вводятся въ сферу нашего непосредственнаго воспріятія незамѣтнымъ для насъ образомъ*. На самомъ дѣлѣ допустимъ на минуту, что законъ субстанціальности и причинности недѣйствительны. Въ такомъ случаѣ мы должны признать возможность превращенія нѣкоторой частицы бытія въ ничто, небытіе, напримѣръ, въ кускѣ желѣза или въ тающей льдинкѣ т. е. признать мыслимымъ и представимымъ *познаніе небытія* — но это было бы равносильно признанію мыслимости логическаго противорѣчія [2]). *„Ничто" есть пять буквъ.*

II. *Мнимую* представимость и мыслимость хаоса можно еще защищать инымъ образомъ, именно, утверждая, будто понятія *постоянства* и *измѣняемости* не суть соотносительныя понятія. Подобную мысль высказываетъ уже упомянутый мною замѣчательный русскій философъ А. А. Шпиръ. Онъ задается вопросомъ,

---

[1]) «Eximination of Sir William Hamilton's Philosophy», 1865, p. 86, note. Разсужденіе это противорѣчитъ тому, что высказываетъ Милль въ томъ же самомъ сочиненіи. См. выше стр. 1-ю.

[2]) То обстоятельство, что закономъ причинности обусловливается и законъ противорѣчія, объясняетъ намъ, почему иногда эмпиристы, отвергающіе апріоризмъ формъ познанія, въ тоже время признаютъ логическую необходимость закона причинности: они смѣшиваютъ его съ законами мысли, самоочевидность которыхъ не рѣшаются оспаривать. Это замѣчается у Тэна, Льюиса и др. (См. A. Spir. «Pensée et Realité» p. 197...) «Было бы абсурдомъ, говоритъ Тэнъ, или противорѣчіемъ допустить, что рѣшимость, повлекшая за собою однажды извѣстное сокращеніе мускуловъ, не повлекла бы за собою при равенствѣ прочихъ условій въ другой разъ такого же сокращенія». («Philosophes francais», p. 69. Русскій переводъ: «Французская философія первой половины XIX-го вѣка» стр. 53, 1896) Льюисъ въ своей «Исторіи философіи» (Proleg. CV—CVI) говоритъ: «Утверждать, что извѣстное явленіе разъ возникнувъ снова появится, всегда будетъ появляться, это значитъ полагать, что при полномъ равенствѣ условій получатся совершенно такіе же результаты, А есть А и остается таковымъ навсегда... Если мы прибавляемъ, что нѣтъ доказательствъ единообразія порядка явленій, то мы или отрицаемъ, что А=А, или безмолвно измѣняемъ положеніе, утверждая: становясь В, А перестаетъ быть А, ибо при равенствѣ условій порядокъ явленій необходимо будетъ тотъ же, перемѣна условій необходимо влечетъ за собой измѣненія порядка».

„можно ли представить себѣ реальность, не согласующуюся съ закономъ тожества? Если нельзя даже гипотетически помыслить такую реальность, то это означаетъ, что концептъ реальнаго не отличается отъ концепта тожества съ самимъ собою, и что, такимъ образомъ, принципъ тожества есть принципъ чисто тавтологическій или идентическій (аналитическій, по терминологіи Канта). Ибо подлежащее и сказуемое обозначаютъ буквально тоже самое. Въ противномъ случаѣ дѣло должно обстоять иначе. Но именно это послѣднее и есть на самомъ дѣлѣ. *Мы можемъ предположить, что вся дѣйствительность мыслится нами въ видѣ теченія, въ видѣ безпрерывнаго измѣненія, не оставаясь въ покоѣ и не сохраняя свойствъ своего бытія ни на одно мгновенье, или также, что всякая отдѣльная вещь въ тоже самое время есть совсѣмъ другая вещь.* Понятія: реальнаго—съ одной стороны и тожественнаго съ самимъ собою—съ другой не смѣшиваются, но суть два различныхъ понятія. Слѣдовательно, законъ тожества, выражающій связь этихъ двухъ понятій, есть не аналитическій, а синтетическій принципъ“ [1]). Я скажу на это: *именно потому, что законъ тожества опирается на категоріальный синтезъ,* хаосъ, изображаемый Шпиромъ, безусловно непредставимъ и немыслимъ. Въ приведенномъ разсужденіи Шпиръ пользуется незамѣтно для себя понятіемъ абсолютнаго тожества, которое, какъ мы видѣли (см. стр. 91-ю), самопротиворѣчиво. Постоянство и измѣняемость, необходимо данныя въ каждомъ представленіи, какъ неразрывное единство, Шпиръ абстракціей мысли *разорвалъ на двѣ безсмысленныя половинки*: гераклитическій абсолютный хаосъ и элеатическое абсолютное тожество. На самомъ дѣлѣ *мы всегда мыслимъ тожественное въ различномъ, постоянное въ измѣняющемся.* Вѣдь, самъ же Шпиръ говоритъ, что въ его вихрѣ представленій, крутящихся передъ нашимъ сознаніемъ съ безконечно большой быстротой, *всякая отдѣльная вещь есть въ тоже самое время совсѣмъ другая вещь.* Но вѣдь это же равносильно признанію мыслимости А = Не - А! Можно сказать по этому поводу вмѣстѣ съ Шекспиромъ: „*Это можно выдавить изъ горла, но этого нельзя выдавить изъ головы!*“ Иллюзія мнимой представимости здѣсь получается отъ смѣшенія *относительной* и *абсолютной* быстроты измѣняемости. На самомъ дѣлѣ безконечно большая скорость измѣненія или абсолютно-твердое тѣло суть понятія символическія, употребляемыя въ наукѣ, какъ вспомогательныя фикціи,

---

[1]) «Pensée et réalité», 1897, p. 127.

ведущія къ упрощенію формулъ, но лишенныя какого-либо реальнаго значенія.

III) Можно, наконецъ, еще допустить *мнимую* представимость міра *абсолютно различныхъ* ощущеній. Но: „Такой міръ абсолютно несравнимыхъ впечатлѣній никогда не былъ бы міромъ нашего опыта, ибо мы не могли бы даже объединить въ нашемъ опытѣ два различныхъ впечатлѣнія, еслибы они при всемъ ихъ чувственномъ различіи не имѣли въ той мѣрѣ однородности, чтобы реагировать на насъ, какъ впечатлѣнія или одновременно, или другъ за другомъ. Еслибы мы приписали такому міру только абстрактное существованіе, какъ *„абсолютно различнымъ впечатлѣніямъ“*, то, по крайней мѣрѣ, такое понятіе слѣдовало бы обозначить именемъ *Хаоса*, а не міра возможнаго опыта. Но даже и мысль о Хаосѣ не могла бы появиться въ такомъ мірѣ, такъ какъ всякое полаганіе въ мысли, также и мыслимость Хаоса, предполагаетъ необходимость мыслимости Не-Хаоса, чтобы вообще быть возможнымъ въ качествѣ мыслимаго утвержденія. Философъ, считающій вышеупомянутый міръ абсолютно несравнимыхъ впечатлѣній мыслимымъ, забываетъ, что онъ можетъ подписаться подъ такою чудною (barocke) гипотезой, лишь причисляя себя къ такому міру и охватывая вмѣстѣ въ своей мысли, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи аттрибутовъ тѣ вещи, несравнимость которыхъ постулируется имъ, слѣдовательно, сравнивая ихъ между собою: поэтому въ томъ же актѣ мысли онъ сравниваетъ ихъ de facto между собою, хотя на словахъ и утверждаетъ, что онъ ихъ держитъ порознь (auseinander zu halten behauptet)“ [1]).

Геймансъ приписываетъ истолкованіе закона причинности, какъ немыслимости абсолютнаго возникновенія или уничтоженія, Гамильтону и, примыкая къ такому истолкованію, онъ называетъ его *„Гамильтоновской гипотезой“*. Вотъ подлинныя слова Гамильтона, приводимыя Геймансомъ: „Когда мы замѣчаемъ, что нѣчто возникаетъ, мы въ силу необходимости нашего ума вынуждены вѣрить, что это нѣчто имѣетъ причину. Но что означаетъ выраженіе, что оно имѣетъ причину? Подвергнувъ нашу мысль анализу, мы найдемъ, что это просто означаетъ, что все, представляемое теперь возникающимъ въ новой видимости, раньше существовало въ другой формѣ, такъ какъ мы не можемъ представить начала какого-либо новаго бытія. Мы совершенно неспособны реализовать въ мысли возможность увеличенія или умень-

---

[1]) Schmitz-Dumont: «Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie», 1878, S. 26–27.

шенія совокупности бытія. Съ одной стороны мы безсильны представить превращеніе чего-либо въ ничто, съ другой—возникновенія чего-нибудь изъ ничего“ [1]). Доказательность этого принципа у Гамильтона однако виситъ на воздухѣ, ибо изъ того, что *для насъ* немыслимо возникновеніе чего-либо изъ ничего, еще не вытекаетъ необходимо, чтобы и *въ природѣ вещей въ себѣ* ничто не могло возникать изъ ничего [2]). Положеніе Гамильтона опирается безмолвно на увѣренности, *будто немыслимое для насъ невозможно и въ природѣ вещей помимо нашего сознанія* [3]). Вышеуказанное положеніе пріобрѣтаетъ логическую силу и доказательность только съ той минуты, когда я признàю, что въ опытѣ я имѣю дѣло не съ вещами въ себѣ, а съ законосообразной связью моихъ представленій.

Такъ называемый законъ сохраненія матеріи вовсе не опирается на допущеніе внѣсознательнаго бытія „вещи въ себѣ“. „Прямымъ доказательствомъ неуничтожаемости матеріи принято, правда, считать сохраненіе вѣса, или точнѣе сохраненіе массы. Но это доказательство, если присмотрѣться ближе, распадается на такую массу инструментальныхъ и интеллектуальныхъ операцій, что оно до извѣстной степени констатируетъ лишь нѣкоторое *уравненіе*, которому должны удовлетворять наши представленія, отражающія факты. Внѣ нашего мышленія мы напрасно стали бы искать тотъ *темный комокъ*, который мы невольно присоединяемъ въ мысляхъ“. „Цвѣта, звуки, запахи тѣлъ мимолетны. Послѣ нихъ остается въ видѣ неизмѣннаго, нелегко исчезающаго ядра осязаемое, которое является какъ-бы носителемъ связанныхъ съ нимъ болѣе преходящихъ качествъ. Привычка мѣшаетъ мысли отказаться отъ предположенія подобнаго ядра даже тогда, когда уже проложило себѣ путь сознаніе того, что зрѣніе, слухъ, обоняніе и *осязаніе* вполнѣ родственны“ [4]). (См. Эрнстъ Махъ:

---

[1]) Heymans: «Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens», 1894. S. 373. W. Hamilton: «Lectures on Metaphysics», II, 377.

[2]) На это справедливо указываетъ Лаасъ: «Idealismus und Positivismus», B. III, S. 86.

[3]) Такое же онтологическое пониманіе принципа постоянства субстанціи мы находимъ у Спенсера и Риля.

[4]) Мы приписываемъ объективное значеніе тѣмъ свойствамъ тѣлъ, которыя со временъ Локка носятъ названіе *первичныхъ* (протяженность, *непроницаемость*, подвижность), а не вторичныхъ (цвѣта, звуки, запахи, вкусы) потому, что «tactus est sensuum omnium certissimus», «осязаніе — достовѣрнѣйшее изъ всѣхъ чувствъ»; а это объясняется тѣмъ, что «*осязаемыя качества суть наиболѣе устойчивыя*, они всегда остаются для насъ равными самимъ себѣ, между тѣмъ какъ другія качества чрезвычайно варіируютъ въ зависимости отъ нашего положенія по отношенію къ объектамъ». W. James: «Pr. of Psych.» v. II, p. 306. Цитата взята изъ интересной книги Камиллы Бо (Bos): «Psychologie de la croyance»,

„Научно-популярные очерки“, вып. І-й: этюды по теоріи познанія, 1901, стр. 40-я и 120-я). Понятіе внѣсознательной субстанціи есть остатокъ *фетишизма* мысли въ наукѣ, совершенно аналогичный по своему происхожденію гипостасированію всякихъ качествъ, какое наблюдается на низшихъ степеняхъ умственной жизни [1]).

Такъ какъ сфера примѣненія законовъ мышленія вполнѣ совпадаетъ со сферою примѣненія категорій, то отсюда должно быть ясно, что устанавливаемый нѣкоторыми логиками принципъ реальнаго тожества, „*das Princip der realen Identität*“, требуетъ оговорокъ. Этотъ принципъ формулируется Либманномъ слѣдующимъ образомъ: „Когда познающій субъектъ въ первый моментъ времени t воспринялъ явленіе a, во второй моментъ t'—явленіе съ тѣми же признаками, какъ и первое a (напримѣръ, если рѣчь идетъ о матеріальной вещи, то съ тѣми же пространственными отношеніями), то оба явленія a и a' реально тожественны, они численно одно и тоже явленіе, только дважды воспринятое, не двѣ вещи, но два воспріятія одной и той же вещи, отдѣленныя другъ отъ друга временнымъ промежуткомъ“ („Die Klimax der Theorien“, 1884 [2]).

гдѣ приведены и другія соображенія въ пользу вышеприведеннаго мнѣнія, и гдѣ дана обстоятельная исторія вопроса. См. 1-ю главу: «Croyance et sensation», p. 27—31.

[1]) Дѣти и дикари первоначально нерѣдко субстанціализируютъ *всѣ чувственныя качества*: они спрашиваютъ: «Какимъ образомъ мои мысли переходятъ изъ моего мозга въ мой ротъ, и какимъ образомъ мой духъ заставляетъ мои ноги ходить?» (См. Селли: «Очерки по психологіи дѣтства», русск. переводъ, стр. 136-я) или: «Куда дѣваются пламя потухшей свѣчи, тѣнь?» и т. п. Чеховъ описываетъ семилѣтняго мальчика въ разсказѣ «Дома»: «Звуки оркестра онъ изображалъ въ видѣ сферическихъ дымчатыхъ пятенъ, свистъ—въ видѣ спиральной нити; въ его понятіи звукъ тѣсно соприкасался съ цвѣтомъ и формой». («Въ сумеркахъ», стр. 53). Догматическіе реалисты подобнымъ же образомъ субстанціализируютъ только осязательныя и моторныя ощущенія (непроницаемость, подвижность, упругость) въ понятіе матеріальной субстанціи, на что они не имѣютъ никакого права. См. Mach: «Die Analyse der Empfindungen» (S. 224). 1900. (Печатается русскій переводъ въ журналѣ: «Новый вѣстникъ иностранной литературы», 1904).

[2]) Подобно Либманну, категорію субстанціальности и законъ тожества вполнѣ сознательно переноситъ на вещь въ себѣ Кирхманнъ. Согласно Кирхманну: 1) «Воспринимаемое существуетъ» (т. е. объектъ воспріятія продолжаетъ существовать внѣ сознанія). 2) «Противорѣчащее себѣ не существуетъ» (т. е. законы мысли распространяются на то, что существуетъ внѣ и помимо сознанія). «Философія въ общедоступномъ изложеніи», пер. Л. Е. Оболенскаго, стр. 108-я. См. также брошюру Э. Ф. Гартманна: «J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus», 1875, стр. 6-я. Гартманнъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что, если первое изъ этихъ положеній понимать *имманентно*, т. е. примѣнительно къ непосредственному воспріятію, то оно есть безсодержательная тавтологія; если же *трансцендентно*, то оно окажется заключающимъ въ себѣ petitionem principii. ибо тожество метафизическаго субстрата воспріятія и есть именно то, что еще нужно доказать. См. также книгу проф. Челпанова: «Проблема воспріятія пространства», ч. II-я, стр. 294—295, 1904 г., который принимаетъ принципъ мета-

По этому поводу нужно замѣтить слѣдующее: 1) Намъ *никогда* не могутъ быть даны два абсолютно тожественныхъ, наглядныхъ или воспроизведенныхъ представленія. Это очевидно было уже изъ факта неповторяемости событій. (См. H. Höffding: „Die psychologische Bedeutung der Wiederholung", Vierteljahrsschr. für Wiss. Philosophie, 1883, S. 312). Я смотрю на мою чернильницу, затѣмъ закрываю глаза, снова устремляю на нее взглядъ и снова закрываю глаза и т. д. При этомъ послѣдовательномъ появленіи и исчезновеніи чернильницы изъ сферы сознанія я не могу признать ее абсолютно тожественнымъ предметомъ. Вліяніе окружающихъ меня явленій и измѣненія въ моей центральной нервной системѣ должны были внести въ воспріятіе чернильницы чуть замѣтныя измѣненія, которыя практически я могу считать за quantité négligeable, но теоретически я не могу упускать изъ виду. При воспріятіи организмовъ мы можемъ скорѣе по примѣру Клауберга и Лейбница уподобить объектъ воспріятія кораблю Тезея, который по мѣрѣ разрушенія постоянно подновлялся то въ той, то въ другой части, такъ что, сохранившись вплоть до Димитрія Фалерійскаго, по словамъ Плутарха, вызывалъ продолжительные споры философовъ о своей подлинности. (См. интересную брошюру Руд. Эйкена: „Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie", 1880, S. 17 [1]).

физическаго тожества, какъ постулатъ. Ницше считаетъ принципъ реальнаго тожества совершенно бездоказательнымъ догматомъ, но догматомъ, оказавшимся полезнымъ для людей въ борьбѣ за существованіе и потому удержавшимся и ставшимъ общепризнаннымъ. «Къ такимъ положеніямъ вѣры (Glaubenssätze), которыя передавались изъ поколѣнія въ поколѣніе и, наконецъ, сдѣлались прочнымъ достояніемъ всего человѣческаго рода, относятся, напримѣръ, такія утвержденія: есть непрерывно существующія вещи, существуютъ равныя вещи, существуютъ вещи, вещества, тѣла». B. V. «Die fröhliche Wissenschaft». «La gaya scienza». S. 149, § 110. Ursprung der Erkenntniss. Также B. XV. «Wille zur Macht», §§ 269, 270, 274—275, 283—285, 291—294. Я заимствую эти указанія изъ превосходной работы кн. Евг. Н. Трубецкаго: «Философія Ницше» и изъ книги Kittelmeyer'a: «Nietzsche's Erkenntnisstheorie».

[1]) Бываютъ случаи, когда узнаваніе видѣннаго предмета или явленія (воспризнаніе) не осуществляется благодаря продолжительности перерывовъ между отдѣльными воспріятіями извѣстной вещи и благодаря низкому уровню умственнаго развитія или просто недостатку сообразительности наблюдающаго лица. На это справедливо обращаетъ вниманіе Авенаріусъ. Онъ указываетъ на одно наблюденіе И. Тэна надъ $2^1/_2$ лѣтней дѣвочкой: «Когда луна появлялась въ различные часы то передъ домомъ, то позади него, она вскрикивала: «Вонъ еще одна луна, другая луна!». (См. R. Avenarius: «Kritik der reinen Erfahrung», II, § 579, 3, стр. 104 и примѣчаніе 39-е на стр. 444). Я могу сопоставить съ этимъ наблюденіемъ одно мѣсто у Лукреція («De rerum natura», V, 730—6) гдѣ высказывается, какъ нелишенное вѣроятія предположеніе, мысль о томъ, что каждые сутки на небѣ возникаетъ и разрушается новая луна:

2) Перенесеніе принципа реальнаго тожества внѣ сознанія равносильно признанію истинности догматическаго реализма. Если я признаю извѣстную вещь за туже, какою я ее видѣлъ раньше, а не за вещь во многихъ отношеніяхъ сходную, иногда сходную до *неразличимости* и *практически* тожественную съ видѣнной раньше, то я этимъ самымъ переношу категорію субстанціальности на вещи въ себѣ, ибо предполагаю пребываніе нѣкоторой матеріальной сущности внѣ сознанія за тотъ временной промежутокъ, въ теченіи котораго я не видѣлъ ее, а такое допущеніе было бы столь же необоснованнымъ метафизическимъ постулатомъ, какъ и идеалистическое предположеніе, будто чернильница *творится* моимъ духомъ, когда я открываю глаза, и *уничтожается*, когда я закрываю ихъ. Абсолютная *неповторяемость* воспріятій, очевидная для научнаго сознанія, разумѣется, нисколько не препятствуетъ намъ въ обыденной жизни говорить о реальномъ тожествѣ съ практической точки зрѣнія, но не надо забывать, что, строго говоря, припятіе такого реальнаго тожества, есть *уловка нашего духа*; къ такимъ уловкамъ, заключающимся въ пренебреженіи несущественными различіями для той или другой цѣли, мы прибѣгаемъ постоянно, но имъ нельзя придавать абсолютнаго значенія. Инженеръ, строющій локомотивъ, при вычисленіи сопротивленія матеріаловъ пользуется пятизначными логариѳмами и вполнѣ достигаетъ своей цѣли, однако изъ этого еще вовсе не вытекаетъ, чтобы пятизначный логариѳмъ былъ, дѣйствительно, вполнѣ точною степенью, въ какую надо возвысить 10, чтобы получить данное число.

Съ указанной точки зрѣнія *не только не утрачиваютъ значенія, но, наоборотъ, пріобрѣтаютъ еще бо́льшую силу* постоянно примѣняемые въ наукѣ выводы о тожествѣ двухъ воспріятій предмета, отдѣленныхъ другъ отъ друга временнымъ перерывомъ, такъ какъ, совершенно обходя вопросъ о реальности или нереальности ихъ метафизическаго субстрата, мы имѣемъ въ рукахъ также вѣрное противоядіе и противъ яда сомнѣній въ его существованіи. Примѣрами подобныхъ логическихъ выводовъ могутъ служить заключенія археолога, о тожествѣ открытыхъ имъ раз-

---

„Denique cur nequeat semper nova luna creari
Ordine formarum certo certisque figuris,
Inque dies privos aborisci quaeque creata
Atque alia illius reparari in parte locoque,
Difficilest ratione docere et vincere verbis,
Ordine cum possint tam certo multa creari.

валинъ съ такимъ-то древнимъ городомъ, соображенія историка о тожествѣ Григорія Отрепьева и перваго Самозванца и т. п. [1]).

3) Отсюда ясно, что вопросъ Гартманна: „*Прерывны или непрерывны вещи и ихъ состоянія?*“ представляетъ *западню* для догматическаго идеализма или для догматическаго реализма, но не для насъ, ибо мы, оставаясь чуждыми обѣимъ точкамъ зрѣнія и отказываясь переносить законъ тожества на вещи *внѣ всякаго отношенія къ нашему сознанію*, сохраняемъ за собой право не давать на этотъ безсмысленный вопросъ никакого отвѣта. [2]) (См. „Zeitschr. f. Philos. und Philos. Kritik“, 1896, E. v. Hartmann: „Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie“. См. также выше стр. 66-ю). Относительно движенія мы можемъ сдѣлать подобныя же замѣчанія. Ровно столько же основаній утверждать, что при движеніи предмета вещь въ себѣ, существующая помимо сознанія, перемѣщается, сохраняя реальное тожество, изъ одной части пространства въ другую, или предполагать, что качества, образующія этотъ предметъ, перестаютъ существовать въ одномъ мѣстѣ и возни-

---

[1]) См. замѣчательный трудъ проф. М. И. Каринскаго: «Классификація выводовъ», 1880, стр. 93-я. О психологической сторонѣ въ процессѣ установки тожества личности см. статью Giessler'a: «Die Identifizierung von Persönlichkeiten», «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie», 1900.

[2]) Шубертъ-Зольдернъ, прекрасно освѣщающій проблему реальнаго тожества, говоритъ: «Непосредственное отожествленіе двухъ прерывныхъ комплексовъ восприятія, какъ уже Юмъ показалъ, невозможно, такъ какъ самая ихъ неразличимость другъ отъ друга не даетъ никакого критерія для ихъ тожественности, какъ скоро они относятся къ двумъ моментамъ времени, отдѣленнымъ другъ отъ друга». («Grundlagen einer Erkenntnisstheorie», 126—128). Мы склонны усматривать реальное тожество тамъ, гдѣ «оба предмета и относящіеся къ нимъ предметы претерпѣваютъ только такія измѣненія (или не претерпѣваютъ только такихъ измѣненій), которыя соотвѣтствуютъ характернымъ для нихъ и для истекшаго промежутка времени причиннымъ отношеніямъ». (Ib. 129). Крайне любопытно то обстоятельство, что не смотря на уничтожающую юмовскую критику онтологическаго пониманія субстанціи, нѣкоторые представители научной философіи, настаивающіе на устраненіи метафизической субстанціи изъ обихода научной мысли, въ тоже время *не подозрѣваютъ, что допущеніе внѣсознательнаго бытія любой матеріальной вещи и перенесеніе на нее закона тожества* представляетъ такое же метафизическое допущеніе, какъ «causa sui» Спинозы или «атомы» Демокрита. Такъ, напримѣръ, Петцольдъ, возражая Вундту на справедливые упреки въ догматическомъ реализмѣ, направленные противъ Авенаріуса, говоритъ: «Всѣ гипотетическія восполненія преднайденнаго (въ опытѣ) прежде всего *сверхъэмпиричны*, въ противномъ случаѣ они и не были бы вовсе гипотезами. Но если ихъ считать въ силу этого также и метафизическими допущеніями, то съ другой стороны придется и Нептунъ до его открытія при помощи телескопа считать метафизической субстанціей»... («Einführung in die Philosophie d. reinen Erfahrung», I. S. 352. 1900). Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что не только Нептунъ, но и любой близкій намъ по пространству предметъ будетъ метафизической субстанціей, если мы будемъ утверждать, что *онъ существуетъ въ данную минуту помимо всякаго сознанія*, а не то, что мы на основаніи закономѣрной связи нашихъ воспріятій и воспоминаній *вынуждены представлять себѣ его* находящимся въ той части пространства, которая въ моменты перерыва нашего воспріятія недоступна намъ непосредственно.

кають въ другомъ мѣстѣ: „Тоже ли А мы воспринимаемъ въ различныхъ мѣстахъ, говоритъ Шубертъ-Зольдернъ, или вновь возникшее, происшедшее изъ ничего, это для непосредственной данности движенія безразлично, если только имѣется на-лицо измѣненіе пространственныхъ отношеній“.

4) Послѣ сказаннаго становится яснымъ также, какая ошибка заключалась въ возраженіяхъ, которыми Спенсеръ тщетно пытался опровергнуть скептическій взглядъ Юма по отношенію къ существованію вещей въ себѣ. Спенсеръ указывалъ на то, что *„языкъ абсолютно отказывается выражать идеалистическія и скептическія гипотезы“*: „Никакія уловки, говоритъ онъ, не даютъ намъ возможности реализовать одни только состоянія сознанія, на которыя явно указываютъ извѣстныя слова, исключивъ совершенно тѣ состоянія сознанія, на которыя безмолвно намекаютъ эти же слова. Коль скоро слова употребляются такъ, какъ они дѣйствительно должны употребляться всякимъ, метафизикъ онъ или нѣтъ, т. е. со всѣми внутренними и внѣшними соозначеніями, пріобрѣтенными ими въ теченіе ихъ развитія, то мы всегда находимъ, что и каждое въ отдѣльности, и всѣ вмѣстѣ, *они постоянно подразумѣваютъ нѣкоторое существованіе, находящееся внѣ сознанія*“ [1]). Мнѣ кажется, эту мысль сжато можно выразить слѣдующимъ образомъ: Если *существованіе* вещей внѣ сознанія недоказуемо, то какой смыслъ имѣютъ *существительныя*, какъ обозначенія предметовъ, продолжающихъ существовать помимо сознанія? Изъ сказаннаго выше очевидно, что существительныя, какъ обозначенія предметовъ, суть обозначенія для воспріятій, которыя мы, не смотря на ихъ прерывность, *вынуждены мыслить пребывающими внѣ сознанія*, изъ чего однако отнюдь не вытекаетъ ни ихъ метафизическое непрерывное существованіе внѣ вся-

---

[1]) Г. Спенсеръ: «Основанія психологіи», р. пер. 1876, томъ IV-й. гл. III-я, стр. 31-я. «Всякое понятіе, говоритъ Леклеръ («Das kategoriale Gepräge des Denkens», Vierteljahrsschr. für W. Philosophie, 1883, S. 266), обозначаемое въ рѣчи существительнымъ, претендуетъ на то, чтобы его разсматривали съ точки зрѣнія предметности (Dingheit), прежде всего въ этомъ одѣяніи оно оказывается сподручнымъ и постижимымъ для нашихъ операцій мысли: съ чеканкою (Gepräge) предметности (вещности) оно играетъ роль (fungirt) въ сужденіи въ качествѣ субъекта, которому приписываются предикаты, но при этомъ оно также *похищаетъ ореолъ, который окружаетъ тѣлесную матеріальную вещь*». Подобное гипостасированіе содержанія понятія, обозначаемаго существительнымъ, не ограничивается существительными, обозначающими вещи въ собственномъ смыслѣ слова, но также распространяется и на существительныя въ переносномъ, *метафорическомъ* смыслѣ, какъ: болѣзнь, краснота, тяжесть и т. п. Выше мы видѣли примѣры подобнаго *опредмечиванія* понятій при анализѣ пространства (см. стр. 107-ю) и нашего «Я» (см. стр. 72-ю).

каго отношенія къ сознанію, ни ихъ уничтоженіе и твореніе вновь при перерывахъ процесса воспріятія. (См. выше стр. 66-ю).

Къ сказанному нами о законѣ причинности, который мы разсматривали вмѣстѣ съ закономъ субстанціальности, слѣдуетъ еще прибавить, что онъ касается всегда перемѣнъ, и потому находится въ зависимости отъ вышеприведенныхъ *аксіомъ времени*.

Мы послѣдовательно разберемъ вопросы, связанные съ указанными выше принципами: I) *непрерывности*, II) *необратимости* и III) *неповторяемости* событій во времени.

I) Аналогичная вопросу о „времени перемѣны" (см. стр. 109-ю) антиномія поставлена Вундтомъ относительно одновременности или послѣдовательности *причины* и *дѣйствія*.

Тезисъ:	*Антитезисъ*:
Причина и дѣйствіе одновременны.	Причина предшествуетъ дѣйствію.
Тогда съ прекращеніемъ причины прекращается и дѣйствіе.	Тогда съ прекращеніемъ причины продолжается дѣйствіе.

Въ первомъ случаѣ нѣтъ событій, во второмъ нарушается законъ причинности. Антиномія эта, конечно, мнимая. Разъясненія ей даны Кёнигомъ и проф. А. И. Введенскимъ. Кенигъ пишетъ слѣдующее: „Событіе возможно лишь въ формѣ временного теченія, и потому представленіе послѣдовательности составляетъ необходимый элементъ идеи причинности. Мы позволимъ только себѣ еще къ этому прибавить, что при этомъ все же мысль о связи, существующей между членами или фазисами происшествія, обусловливаетъ стремленіе познающаго духа на мѣсто мыслимой въ понятіи причинной зависимости явленій другъ отъ друга ставить также всегда наивозможно тѣснѣйшее интуитивное соотношеніе между ними. Подъ вліяніемъ этого стремленія физикъ старается процессы, въ которыхъ, повидимому, при грубомъ ненаучномъ трактованіи дѣла, причина и дѣйствіе непосредственно слѣдуютъ другъ за другомъ, расчленить въ рядъ отдѣльныхъ фазисовъ такъ, что каждые два фазиса рядомъ слѣдуютъ другъ за другомъ въ строгой непрерывности, для осуществленія каждой частицы ряда нуженъ лишь *безконечно-малый промежутокъ времени. Но временная непрерывность есть отношеніе, въ которомъ одновременность и послѣдовательность сплавлены* подобнымъ же образомъ, какъ и въ пространственной непрерывности — сосуществованіе (Nebeneinandersein) и послѣдователь-

ность“ [1]). „Время дѣйствія, замѣчаетъ по этому же поводу Hickson, никогда не равно нулю, хотя бы оно было неизмѣримо мало. Поэтому дѣйствіе никогда не можетъ реализоваться мгновенно, даже въ тѣхъ случаяхъ, которые разсматриваетъ кинетическая теорія газовъ, гдѣ нужно разсматривать путь движенія молекулъ очень малымъ, а скорости, наоборотъ, относительно говоря, очень большими“ [2]).

„Остается признать это противорѣчіе (т. е. вышеприведенную антиномію), говоритъ профессоръ Александръ Ив. Введенскій, [3]) и найти условіе, при которомъ все-таки возможно, какъ существованіе событій, такъ и ихъ подчиненіе закону причинности. А такое условіе необходимо должно быть слѣдующимъ: всякое дѣйствіе *возникаетъ* вмѣстѣ со своей причиной одновременно (вѣдь, безъ этого нѣтъ причинности), но, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ причинъ должны въ качествѣ своихъ дѣйствій вызывать такія явленія, все содержаніе (составъ) которыхъ состоитъ въ *непрерывной однообразной перемѣнѣ*, такъ что подобное явленіе требуетъ причины только для своего возникновенія, а потомъ уже продолжается само собой, хотя вызвавшая его причина уже прекратила свою дѣятельность. Такое явленіе мы находимъ даннымъ въ опытѣ въ движеніи по инерціи. Пока не существуетъ ни одного подобнаго явленія, то законъ причинности по недостатку событій остается эмпирически не реализованнымъ“. Изъ этого соображенія проф. Введенскій дѣлаетъ слѣдующій выводъ: „Пусть наряду съ движущими причинами или силами существуютъ какія угодно другія причины; мы не въ состояніи узнать ни ихъ вліянія на природу, ни даже ихъ существованія, коль скоро нѣтъ движущихъ причинъ, потому что будутъ отсутствовать событія т. е. будетъ отсутствовать то условіе, единственно при которомъ причина станетъ эмпирически познаваемой. Слѣдовательно, въ предѣлахъ нашихъ экспериментовъ всѣ безъ исключенія явленія природы—физическія, химическія, біологическія и т. д. совершаются посредствомъ движеній“... Поэтому, и *изученіе внѣшней природы должно быть направлено прежде всего на движенія, и всѣ понятія о природѣ—какъ, напримѣръ, сила, энергія и*

---

[1]) Koenig: «Das Causal-Problem», B. II, 414. *О законѣ непрерывности всякаго измѣненія* см. превосходныя замѣчанія въ «Критикѣ чистаго разума», стр. 184, переводъ Соколова.

[2]) См. Hickson, op. cit, стр. 453.

[3]) «Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи», 1888, стр. 152.

т. д.—должны быть разъясняемы посредствомъ движеній" [1]). Вполнѣ присоединяясь къ этимъ соображеніямъ проф. А. И. Введенскаго, я хотѣлъ бы только добавить нѣсколько словъ о соотношеніи, существующемъ на мой взглядъ между качественнымъ превращеніемъ и движеніемъ.

Качественныя превращенія (смѣны „психическихъ" состояній, явленій „внутренняго" чувства и т. п.) въ нашемъ сознаніи смѣняютъ другъ друга въ тѣснѣйшей связи съ количественными перемѣнами, движеніями нашего тѣла, его внутреннихъ частей и окружающихъ предметовъ; эти движенія непосредственно сознаются нами и мыслятся, такъ же, какъ сознается и мыслится устойчивость нашего тѣла и окружающихъ тѣлъ. Эта неотдѣлимость сознаванія качественныхъ перемѣнъ отъ сознаванія движенія тѣлъ т. е. отъ сознаванія количественныхъ перемѣнъ, мнѣ кажется, не есть психическое явленіе, которое можетъ быть и не быть, но обстоятельство, необходимо вытекающее изъ общей формулы закона причинности, изъ немыслимости хаоса въ смыслѣ количественномъ и въ смыслѣ качественномъ. Въ смыслѣ количественномъ хаосъ невозможенъ, ибо существуетъ въ явленіяхъ нѣчто сохраняющееся, постоянное, что̀ и находитъ себѣ выраженіе въ законахъ вѣчности матеріи и сохраненія энергіи. Въ смыслѣ качественномъ хаосъ невозможенъ, ибо безъ извѣстнаго порядка въ смѣнѣ качествъ въ сознаніи получилось бы противорѣчіе. Но вѣдь эти качества мы только абстрагируемъ отъ того же единаго „Не-Я", которымъ для насъ исчерпывается все бытіе. Слѣдовательно, количественное постоянство явленія и качественная закопосообразность являются двумя сторонами закона причинности. Когда мы говоримъ о смѣнѣ качествъ, о „психическихъ" процессахъ мы абстрагируемъ отъ количественно измѣримаго субстрата; когда мы говоримъ о законахъ движенія, мы абстрагируемъ отъ качественныхъ перемѣнъ, которыя всегда связаны и съ движеніемъ [2]). Ко-

---

[1]) Ibid., стр. 158-я.

[2]) Движеніе не въ смыслѣ перемѣщенія тѣлесныхъ массъ, но въ смыслѣ измѣненія пространственныхъ отношеній въ распредѣленіи различныхъ психическихъ качествъ или степени ихъ яркости имѣется налицо, какъ справедливо указываетъ Тренделенбургъ, во всѣхъ явленіяхъ внутренняго чувства, въ идеальной «конструкціи» геометрическихъ образовъ, когда мы мысленно *ретушируемъ* образъ, согласно превосходному выраженію Кромана, во «внутреннемъ подражаніи» («Innere Nachahmung») очертаніямъ предметовъ, когда мы мысленно какъ-бы повторяемъ при эстетическомъ созерцаніи ихъ контуры, что такъ прекрасно передано Шиллеромъ въ поэтическомъ описаніи измѣреній пространства.

Dreifach ist des Raumes Maass:
Rastlos fort ohn' Unterlass



роче: *качество* отдѣлимо отъ *количества*, *качественное измѣненіе—отъ движенія не реально, но лишь въ абстракціи.*

Изъ сказаннаго, мнѣ кажется, слѣдуетъ то, что всякое качественное измѣненіе въ сознаніи есть *непремѣнно косвенное указаніе на тѣлесное измѣненіе въ видѣ движенія.* Вѣдь, „внутреннія представленія“ и чувствованія возникаютъ и нерѣдко безслѣдно исчезаютъ; не смотря на извѣстную повторяемость, они все же преходящи. Сказать, что они гдѣ-то „хранятся“ и „всплываютъ“ изъ-подъ порога сознанія, потомъ опять туда уходятъ и т. п., значитъ безмолвно допускать несостоятельную гипотезу безсознательныхъ представленій. (См. стр. 42-ю). На самомъ дѣлѣ эти качества всегда *возникаютъ вновь* въ сознаніи и вновь *совершенно перестаютъ существовать.* Между тѣмъ законъ причинности гласитъ, что въ бытіѣ мыслимо только превращеніе его формъ, а отнюдь не твореніе изъ ничего или абсолютное уничтоженіе. Слѣдовательно, при всякой качественной смѣнѣ представленій твореніе вновь извѣстныхъ качествъ и исчезновеніе ихъ должно быть отнесено (въ качествѣ *повода*) за счетъ такихъ измѣненій, въ которыхъ бытіе оставалось постояннымъ. Таковыми и являются тѣлесныя измѣненія и вліяніе окружающей среды въ видѣ движеній. Именно это обстоятельство и гарантируетъ намъ *пріуроченность опредѣленныхъ „психическихъ“ качествъ опредѣленнымъ „тѣламъ“*, извѣстныхъ „настроеній“ извѣстнымъ состояніямъ организма. (См. стр. 79-ю).

Раздѣленіе нашего „Не-Я“ на двѣ половинки: устойчивый количественно измѣримый непрерывно существующій, не смотря на прерывность воспріятій, міръ „физическій“ и качественно пестрый текучій міръ „психическій“ есть *результатъ отвлеченія.* Изъ этого соображенія вытекаютъ важные выводы относительно двухъ гипотезъ психофизическаго взаимоотношенія: гипотезы *психической энергіи* и *психическаго творчества.* 1) Гипотезу психической энергіи я назвалъ бы гипотезой *„кающагося матеріалиста“*. Ея психологическое происхожденіе обыкновенно (однако не всегда) бываетъ таково. Человѣкъ, міровоззрѣніе котораго всю жизнь было проникнуто несознательнымъ или вполнѣ сознательнымъ матеріализ-

---

Strebt die Länge *fort* ins Weite,
Endlos *gisset sich* die Breite
Grundlos *senkt* die Tiefe *sich*.
(Schiller nach Confucius).

См. выше о психическомъ *подчеркиваніи* стр. 23-ю, объ аппрегенсіи стр. 31-ю и объ конструкціи геометрич. образовъ стр. 57-ю. Тренделенбургъ: «Логическія изслѣдованія», 1869, пер. Е. Корша. ч. 1-я, стр. 129-я; Kroman: «Unsere Naturerkenntniss», 1883, S. 19; Гроссъ: «Введеніе въ эстетику».

момъ, вдругъ на склонѣ лѣтъ убѣждается въ „несостоятельности научнаго матеріализма“ и начинаетъ склоняться къ признанію „самостоятельнаго духовнаго начала“. Но такъ какъ матеріалистическій способъ мышленія сдѣлался для него привычнымъ, и ему совершенно недоступно пониманіе „души“, какъ простой формы сознанія, простой субъективности его содержанія, матеріи — какъ законосообразнаго постоянства и устойчивости нашихъ воспріятій, то онъ, идя на уступки спиритуализму, признаетъ „психику“ обыкновенно въ видѣ „самостоятельной“, особой формы энергіи [1]). Въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ кающіеся матеріалисты расходятся. Одни, наиболѣе послѣдовательные, ставятъ вопросъ о механическомъ эквивалентѣ психической энергіи; другіе, чувствуя, что отъ этого „самостоятельность духовнаго начала“, „свобода воли“ и т. п. ничего не выиграетъ, заявляютъ, что психическая энергія не имѣетъ механическаго эквивалента (sic!) [2]). 2) Спиритуалистическая гипотеза „психическаго творчества“, признавая активность духа самостоятельной, видитъ въ смѣнѣ психическихъ качествъ „самосозданія“ духа. „Душа“, хотя и находится въ нѣкоторой зависимости отъ тѣла, но все же обладаетъ извѣстной сферой, въ которой можетъ творить психическія качества, комбинировать ихъ по произволу и вообще проявлять „свободу“.

На мой взглядъ точка зрѣнія кающагося матеріалиста немножко странна. Онъ считаетъ выведеніе психическаго изъ матеріи невозможнымъ: матеріализмъ съ научной точки зрѣнія есть „зло“. И что же онъ дѣлаетъ, чтобы освободиться отъ матеріализма? Онъ вводитъ душу въ видѣ... особой формы движенія! Не менѣе странна, повидимому, и точка зрѣнія „психическаго творчества“. Въ древности творчество, вдохновеніе приписывали участію божества. Крайняя сложность и быстрота творческой дѣятельности, „неопознанность“ и мимолетность слабо сознаваемыхъ процессовъ, подготовляющихъ созданіе новаго произведенія художникомъ, ученымъ, поэтомъ, поражала, казалась чудомъ, и потому „творчество“ приписывалось сверхъестественнымъ, но *человѣкоподобнымъ* существомъ, у которыхъ однако были *матеріальныя* орудія для суфлированія людямъ великихъ идей. „Демонъ“ *нашептывалъ* Со-

---

[1]) Вирховъ и Пироговъ, *осуждая матеріализмъ*, склонны видѣть въ духовномъ началѣ тонкую эѳирную сущность. См. сочиненія Пирогова т. I-й и книгу Г. Струве: «Самостоятельное начало душевныхъ явленій», 1875.

[2]) См. мою статью: «*Ульрици*» въ Словарѣ Брокгауза и Ефрона. По вопросу о «психической энергіи» много интереснаго читатель найдетъ въ книгѣ академика В. М. Бехтерева: «Психика и жизнь», 2-е изд., 1904 г., стр. 45-я.

крату его мысли. Музы *диктовали*, Гомеръ писалъ. Крошечная „Царица Мабъ“, воспѣтая Шекспиромъ и воплощенныя въ звуки Берліозомъ, это поэтическое олицетвореніе фантазіи, разъѣзжаетъ въ своей колясочкѣ по спящимъ, она *галоппируетъ* по мозгу влюбленныхъ и своимъ *прикосновеніемъ* вызываетъ у спящихъ различныя грезы. Все это очень ясно и понятно. Но изъ чего „психическая активность“ будетъ творить новыя психическія качества? Когда „душа“ считалась протяженной субстанціей, для которой тѣло было футляромъ, это было понятно, но съ тѣхъ поръ, какъ Декартъ помѣстилъ эту субстанцію въ математическую точку, а новѣйшіе спиритуалисты отвергли у души всякую субстанціальность, приписывая ей „чистую актуальность“, это стало совершенно непонятнымъ.

II) „Принципы сохраненія массы и сохраненія энергіи, говоритъ Лаландъ [1]), сами по себѣ безразличны къ направленію преобразованій, которыми они управляютъ: они позволяютъ съ одинаковой логичностью допускать превращеніе движенія въ теплоту, какъ и теплоты въ движеніе, такъ же, какъ формула: $x = y - a$ преобразуется въ формулу: $y = x + a$ и наоборотъ съ самою полною обратимостью. Отсюда слѣдуетъ, что принципы постоянства были бы также вполнѣ удовлетворены, еслибы міръ сталъ вдругъ идти въ обратномъ направленіи; еслибы, напримѣръ, деревья уменьшались бы вмѣсто того, чтобы выростать, люди молодѣли бы вмѣсто того, чтобы старѣть, такъ что растеніе въ концѣ-концовъ входило бы въ свой зародышъ, зародышъ—въ сѣмя, сѣмя — въ завязь, изъ которой оно вышло, и т. д“. Но, очевидно, заключаетъ это соображеніе Лаландъ, такое движеніе въ обратномъ направленіи невозможно [2]). Онъ указываетъ на идеи, намѣченныя впервые Сади-Карно въ его: „Reflexions sur la puissance motrice du feu“, развитыя Клаузіусомъ и, наконецъ, экспериментально подтвержденныя современными физиками, изучающими термодинамику, идеи, согласно которымъ есть *естественное направленіе*, въ которомъ спонтанно идутъ физическія явленія. Такъ напримѣръ, „всѣ

[1]) Lalande: «La dissolution opposée à l'evolution,» 1899, p. 47—57.

[2]) Фантастическія разсужденія о временномъ рядѣ событій, обращенномъ вспять, читатель найдетъ въ «Histoire comique» Анатоля Франса и въ книгѣ Матерлинка: «Temple enseveli», статья «L'Avenir». Объ этомъ см. книгу «Les limites du connaissable», par Felix Le-Dantec, статья: «La connaissance de l'avenir», p. 174, 1903. Ницше по этому поводу замѣчаетъ слѣдующее: «Мы не можемъ выглянуть изъ нашего угла; безнадежно любопытство желать узнать, какіе еще могутъ быть интеллекты и перспективы: напримѣръ, не могутъ ли какія-нибудь существа воспринимать *время назадъ* или попеременно назадъ и впередъ (чѣмъ было бы дано иное направленіе жизни и *иное понятіе о причинахъ и слѣдствіяхъ*)». («Веселая наука», § 374. Объ этомъ см. выше стр. 113-ю).

формы энергіи стремятся перейти въ теплоту", „энергія, однажды принявшая форму теплоты, возвращается съ большимъ трудомъ къ формамъ менѣе эгалитарнымъ и даже никогда не можетъ вполнѣ къ нимъ вернуться". Не имѣетъ ли это замѣчательное физическое открытіе *логическій корень*, какъ и законъ сохраненія энергіи, въ *законѣ причинности?* Вѣдь, мы уже видѣли, что *законъ причинности непремѣнно предполагаетъ невозможность абсолютной обратимости событій* (см. стр. 73). Въ *чемъ именно* выражается эта необратимость, это, конечно, могло установить только физическое изслѣдованіе. Не обнаруживается ли въ этомъ пунктѣ полное согласіе данныхъ опыта и апріорныхъ предпосылокъ критической теоріи познанія?

III) *Неповторяемость* событій въ абсолютномъ смыслѣ не исключаетъ возможности постояннаго повторенія извѣстныхъ явленій, хотя и не буквальнаго. *Безъ относительной повторяемости событій не было бы и закона причинности.* Въ извѣстномъ смыслѣ всякое явленіе единично, индивидуально, неповторяемо. Съ другой стороны, во *всякомъ* явленіи есть черта общности, постоянства, знакомости, повторяемости. Но въ явленіяхъ механическихъ, къ которымъ сводится истолкованіе причинной связи во всемъ физическомъ мірѣ, мы всего болѣе приближаемся къ внѣвременному постоянству математическихъ законовъ, въ психологіи же и въ исторіи мы на первый взглядъ всего дальше отстоимъ отъ единообразія, постоянства и повторяемости. Кажется, что механика имѣетъ дѣло съ общимъ безъ всякаго отношенія къ индивидуальному, а исторія—съ единичнымъ, не имѣющимъ никакого отношенія къ повторяющемуся. Но это чистѣйшая иллюзія, изъ которой, если ее принять въ серьезъ, можно легко прійти къ отрицанію всякой закономѣрности историческихъ явленій. Именно нѣчто подобное мы встрѣчаемъ у Шеллинга [1]): „Возможна ли философія исторіи? Невозможна. Можно ли представить себѣ исторію часовъ, никогда не нарушающихъ своего правильнаго хода? Поэтому и человѣкъ, превратившійся въ машину (онъ ѣлъ, пилъ, былъ женатъ и умеръ!), не представляетъ достойнаго объекта даже простого разсказа". Изъ такого взгляда на индивидуальное въ его отношеніи къ общему съ логической необходимостью слѣдуетъ *отрицаніе закона причинности въ примѣненіи къ исторіи*! „То, что можно разсчитать a priori, то, что происходитъ по необходимымъ законамъ, не есть объектъ исторіи, и, наоборотъ, все, что

---

1) См. Рапппортъ: «Философія исторіи»,



составляетъ объектъ исторіи, не должно подлежать апріорному усмотрѣнію“. Оттолоски этого индетерминистическаго пониманія исторіи можно найти въ современной философіи у Виндельбанда и Ренувье.

Виндельбандъ въ своей извѣстной рѣчи: „Исторія и естествознаніе“ (1 мая 1894 г.) выражаетъ сомнѣніе, „внесетъ ли предполагаемое въ новѣйшее время математико-естественно-научное пониманіе основныхъ психическихъ явленій много существеннаго въ наше знаніе дѣйствительной человѣческой жизни“. Естествознаніе ищетъ законовъ, исторія—образовъ. Задача натуралиста—обобщеніе, задача историка—любовное выясненіе частнаго, оживленіе картины прошлаго и приданіе ей воображаемой реальности. Сила естествознанія — въ абстракціи, сила исторіи — въ созерцаніи; стремленіе позитивистовъ сдѣлать изъ исторіи естественную науку ошибочно. „Что остается въ концѣ-концовъ отъ духовной жизни народа при такой индукціи? Нѣсколько тривіальныхъ общихъ мѣстъ, которыя могутъ быть оправданы лишь послѣ старательнаго выясненія ихъ многочисленныхъ исключеній“. Но ошибочно и стремленіе Шопенгауэра лишить исторію права называться наукой. Науки бываютъ двоякаго рода: *изучающія законы — номотетическія* и *описывающія отдѣльныя явленія — идіографическія*. Исторія есть наука идіографическая. Но она изучаетъ единичное, дабы оно служило *камнемъ для постройки болѣе общаго цѣлаго*. Историческая картина есть уже извѣстнаго рода обобщеніе; при возсозданіи прошлаго историкъ выбираетъ и группируетъ лишь факты общаго значенія и интереса. Въ этомъ смыслѣ „фактъ“ есть телеологическое понятіе. „Что Гете въ 1780 г. велѣлъ сдѣлать у себя домашній звонокъ и ключъ для двери, это доказано при помощи сохраненнаго подлиннаго счета отъ слесаря, но это фактъ, не имѣющій значенія ни историческаго, ни историко-литературнаго, ни біографическаго“. Изъ этихъ интересныхъ разсужденій, казалось бы, долженъ былъ вытекать такой выводъ: такимъ постепеннымъ возсозданіемъ прошлаго исторія будетъ давать матеріалъ „для постройки болѣе общаго цѣлаго“, то есть, для обобщеній психологіи, моральной статистики, политической экономіи и т. д., но Виндельбандъ не предполагаетъ возможнымъ существованія соціологіи, какъ философской основы исторіи, подобно теоріи матеріи, какъ философской основы физики. Онъ начинаетъ краснорѣчиво доказывать, что въ неповторяемости человѣческихъ существованій, кроется вся сила чувствъ, вся цѣнность жизни. „На этомъ основывается ученіе Спинозы о преодолѣніи познаніемъ влеченій чувства, потому что

для него познаніе является потопленіемъ частнаго въ общемъ". Говоря о неповторяемости историческихъ явленій, Виндельбандъ забываетъ, что такая же неповторяемость имѣется и въ психологіи, и въ мірѣ животныхъ, и въ неорганизованной природѣ: ни въ сосуществованіи, ни въ послѣдовательности нигдѣ въ природѣ нѣтъ абсолютной тожественности. Виндельбандъ, оставляя въ сторонѣ это соображеніе, выражаетъ свой ужасъ при мысли о „мірскомъ годѣ", объ абсолютной повторяемости вещей: „Какъ *ужасно обезцѣнивается* жизнь, если настоящее положеніе вещей, кто знаетъ, сколько разъ повторялось, кто знаетъ, сколько разъ еще повторится"[1]). „Что относится къ индивидуальной жизни человѣка, то уже навѣрное относится и къ историческому процессу: *онъ лишь имѣетъ цѣну*, если не повторяется". Виндельбандъ, какъ будто забываетъ, *во-первыхъ*, что абсолютная повторяемость не необходима для обобщенія; *во-вторыхъ*, что такая абсолютная повторяемость и невозможна (см. стр. 74-ю); и *въ-третьихъ*, что научные законы должны устанавливаться независимо отъ моральной цѣнности вещей. Между тѣмъ Виндельбандъ, ссылаясь на *индивидуальность и неповторяемость* человѣка, въ силу которой

---

[1]) Событія и вещи, какъ мы видѣли, абсолютно неповторяемы. Вотъ почему между прочимъ представленіе собственнаго *двойника* или двойника другого лица вызываетъ мистическій ужасъ, оно кажется невозможнымъ, сверхъестественнымъ и этимъ пугаетъ воображеніе. Авенаріусъ приводитъ разсказъ извѣстнаго нѣмецкаго ученаго Гаусрата о томъ, какъ онъ однажды попалъ въ берлинскій Паноптикумъ Кастана и вдругъ увидалъ тамъ своего друга Іозефа Шеффеля, котораго тамъ быть въ дѣйствительности не могло. «Передо мною внезапно предсталъ въ ужасающемъ своею натуральностью видѣ Іозефъ Викторъ Шеффель. Или скорѣе онъ сидѣлъ съ поджатыми ногами, по привычкѣ направивъ вверхъ немного скошенные глаза etc». Это произвело на Гаусрата самое гнетущее впечатлѣніе (см. «Kritik der reinen Erfahrung», II, 440). Плавтъ пользуется страхомъ передъ двойниками для созданія очень комическаго эффекта, описывая ужасъ и отчаяніе бѣднаго Созія, когда Меркурій по порученію боговъ оспариваетъ его реальность, принявъ на себя абсолютно тожественную съ Созіемъ внѣшность и обнаруживая знаніе мельчайшихъ подробностей его минувшей жизни. Только предвосхищая Декартовское «Cogito, ergo sum» словами: «Set quom cogito equidem certo idem sum qui semper fui», Созій нѣсколько успокаиваетъ себя. Таинственный ужасъ и печаль, вызываемыя у человѣка появленіемъ собственнаго двойника въ видѣ галлюцинаціи, изображались многими поэтами и художниками («Doppelgänger», Гейне-Шуберта, «Nuit de Decembre» Альфреда Мюссе, «Двойникъ» Достоевскаго). Это патологическое явленіе наблюдали надъ собою Гете, Шелли и Мопассанъ. Д. С. Мережковскій въ книгѣ: «Толстой и Достоевскій» (ч. І-я, стр. 348-я) указываетъ на великолѣпное художественное изображеніе «метафизической» скуки, порождаемой идеей «вѣчнаго круговорота» вещей, у Достоевскаго въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» Чортъ говоритъ Ивану: «Ты думаешь все про нашу теперешнюю землю, да, вѣдь, теперешняя-то земля, можетъ, сама-то билліонъ разъ повторялась; ну, отживала, разлагалась на составныя начала, опять вода я-же бѣ надъ твердію, потомъ опять кометы, опять солнце, опять изъ солнца земля: вѣдь, это развитіе, можетъ, уже безконечно разъ повторяется, и все въ одномъ и томъ же видѣ до черточки. Скучища неприличнѣйшая!» (См. выше стр. 74-ю).

„во всякомъ добытомъ историческимъ или индивидуальнымъ путемъ знаніи *кроется остатокъ непонятности*, нѣчто, чего нельзя ни высказать, ни дефинировать“, пытается установить *свободу воли*, не подозрѣвая, что онъ приходитъ въ столкновеніе со всеобщностью закона причинности. Онъ забываетъ, что *остатокъ непонятности*, невыразимое, несказанное — „это-здѣсь“ и „это-теперь“, какъ называлъ Гегель индивидуальное, [1]) именно потому и невыразимо, несказанно, что оно есть *индивидуальное*, наука, мышленіе имѣетъ дѣло только съ общимъ, и даже „индивидуальная“ картина прошлаго, возсозданная историкомъ, *есть уже обобщеніе*. Съ другой стороны, *„остатокъ непонятности“* есть не только въ человѣкѣ, но и въ любой лягушкѣ, песчинкѣ, каплѣ воды, лучѣ свѣта, и это не мѣшаетъ однако всему индивидуальному быть подчиненнымъ необходимымъ законамъ. Я думаю, что въ основаніи этихъ разсужденій лежитъ *страхъ передъ детерминизмомъ*. Идея закономѣрности историческаго процесса наталкиваетъ Виндельбанда на представленіе абсолютной повторяемости вещей, *отнюдь не тожественное съ нею*, но поселяющее въ его душѣ страхъ, который и переносится *на ни въ чемъ неповинную идею закономѣрности*. Онъ осуждаетъ идею закономѣрности, дабы сохранить за жизнью цѣнность и *спасти свободу воли*. Это напоминаетъ мнѣ горячаго противника детерминизма въ исторіи Шарля Ренувье, который, желая образно пояснить мысль о томъ, что человѣческая индивидуальность въ извѣстной мѣрѣ свободна въ историческомъ процессѣ отъ власти закона причинности, написалъ цѣлую книгу: „Uchronie“, исторія Европы, какою она не была, но могла бы быть, отъ паденія западной Римской Имперіи до XVI-го столѣтія. Подобнымъ же образомъ знаменитый профессоръ математики Стокгольмскаго Университета Софья Ковалевская, придя на основаніи соображеній теоретической механики къ индетерминизму и желая наглядно показать психологическую правдоподобность своего взгляда, написала въ сообществѣ со своей подругой писательницей Лефлеръ двойную драму: „Борьба за счастье“. Въ первой драмѣ („Какъ это было“) ходъ дѣйствія принимаетъ трагическій оборотъ. Во второй драмѣ („Какъ это могло бы быть“), гдѣ за исходный пунктъ берутся таже ситуація, тѣже характеры съ тѣмъ же прошлымъ и въ той же средѣ, драма развивается совершенно въ другомъ направленіи и приводитъ героевъ къ благополучной развязкѣ, благодаря нѣкоторымъ *произ-*

---

[1]) См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. I-й, 1901 г., стр., 312-я. Также Страховъ: «Философскіе очерки», 1895 г., стр. 51-я, статья о Фейербахѣ.

вольнымъ измѣненіямъ дѣйствій, обусловленнымъ *произвольнымъ* измѣненіемъ ихъ мотиваціи у дѣйствующихъ лицъ. При всемъ интересѣ, какой могутъ возбуждать подобныя произведенія съ психологической и особенно эстетической точекъ зрѣнія (они безспорно интереснѣе, чѣмъ множество схоластическихъ трактатовъ о свободѣ воли), они, разумѣется, не доказываютъ независимости отдѣльной человѣческой *индивидуальности* или всей *исторіи* человѣчества отъ господства закона причинности.

Весь произведенный нами анализъ законовъ мысли показываетъ, что даже въ томъ случаѣ, еслибы нашему сознанію не противостояло *никакой вещи въ себѣ*, закономѣрность и устойчивость воспріятій не нарушались бы: *иллюзіонизмъ—не только психологическая, но и логическая* невозможность. Между тѣмъ тотъ фактъ, что критицизмъ включаетъ въ себя, какъ возможность, идеализмъ, идеализмъ же представляется угрожающимъ наукѣ міровоззрѣніемъ, служилъ источникомъ удивительныхъ колебаній мысли въ исторіи философіи XIX-го вѣка, начиная съ Канта и кончая новѣйшими системами. Про ученіе Канта часто говорятъ, какъ про систему съ *двумя центрами тяжести* (Дюрингъ [1]), имѣя въ виду двойственное отношеніе къ вопросу о реальности вещи въ себѣ, но тоже можно сказать и про большинство новѣйшихъ философскихъ ученій, претендующихъ исправить „половинчатое" рѣшеніе вопроса у Канта. Предлагаю читателю сдѣлать слѣдующія сопоставленія.

Кантъ. *Съ одной стороны*: „Что еслибы идеалистическая система (что я одинъ есмь міръ) была единственно мыслимой для насъ? *Наука отъ этого ничего бы не потеряла.— Это зависитъ только отъ закономѣрной связи явленій*" [2]). *Съ другой стороны:* Вещи въ себѣ составляютъ причины явленій (die Ursachen der Erscheinungen), отрицаніе ихъ реальности

[1]) Указаніямъ на основное противорѣчіе въ критицизмѣ Канта и его послѣдователей посвящена интересная статья д-ра философіи Л. Аксельрода: «Опытъ критики критицизма» («Научное Обозрѣніе», 1900, № 12, стр. 2053—2085). По его словамъ: «Критическая философія есть догматическій матеріальный реализмъ, поскольку она стремится обосновать субъективизмъ,—и догматическій субъективизмъ, поскольку она не обосновываетъ его». Это положеніе авторъ иллюстрируетъ рядомъ сопоставленій отдѣльныхъ мѣстъ у Канта и его комментаторовъ Ланге, Либманна и Когена, въ духѣ то догматическаго реализма, то догматическаго идеализма и, повидимому, наглядно показываетъ, какъ представители критицизма сами затягиваютъ себя въ мертвую петлю логическаго противорѣчія. На самомъ дѣлѣ авторъ оказываетъ критической философіи дружескую услугу, ибо справедливо указываемое имъ противорѣчіе «снимается» ссылкою на тотъ фактъ, что мы не знаемъ и не можемъ знать, распространимы ли законы мышленія на вещи въ себѣ. (См. ниже).

[2]) Krause. «Die letzte Gedanken Imm. Kant's», 1902. S. 127.

было бы *Scandal der Philosophie!* (*„конвульсивное“* доказательство реальности вещей въ себѣ, какъ мѣтко выражается Лаасъ“ [1]).

Риль. *Съ одной стороны*: „Если допустить, что весь міръ есть лишь грёза нѣкоего „*Я*“, и даже это самое „*Я*“ есть только воображаемый, а отнюдь не реальный субъектъ, то и тогда все-же должна возникнуть видимость матеріи—нѣкоторой предметности (Gegenständlichkeit), остающейся неизмѣнной среди смѣны явленій“. *Съ другой стороны*: Реализмъ—основа положительнаго изслѣдованія и науки. Надо говорить: *Cogito ergo sum et est*. Идеализмъ ведетъ меня къ отрицанію моего собственнаго *тѣла* etc.

Гельмгольцъ. *Съ одной стороны*, признаетъ идеалистическую гипотезу невѣроятною, неудовлетворительною и присоединяется въ этомъ отношеніи къ самымъ ярымъ ея противникамъ; *съ другой*, тутъ же заявляетъ, что „не знаетъ, какимъ образомъ можно было бы опровергнуть систему даже самаго крайняго субъективнаго идеализма, разсматривающаго жизнь, какъ сонъ“ [2]). Нѣсколько ниже онъ прибавляетъ: „Мы можемъ признать реалистическое воззрѣніе необыкновенно пригодною и точною гипотезой, но мы не должны ему приписывать необходимой истинности, такъ какъ рядомъ съ нимъ возможны еще другія столь же трудно опровержимыя идеалистическія гипотезы“ [3]).

По словамъ **Брюнсвикга** въ его интересной книгѣ: „La modalité du jugement“ (1896, стр. 480) рѣшеніе спора идеалистовъ и реалистовъ сводится къ „компромиссу“: „Лицомъ къ лицу съ міромъ философъ чувствуетъ себя поочередно, какъ чувствовалъ себя и Кантъ, то идеалистомъ, то реалистомъ“.

Понимая міръ, какъ „правдивую галлюцинацію“, какъ „цѣлое, въ которомъ все сводится въ конечномъ итогѣ къ логической и механической игрѣ иллюзій“, **Тэнъ**, какъ будто, примыкаетъ къ идеализму, и такъ и истолковываетъ его теорію познанія Delbos. *Съ другой стороны*: „Тэнъ хочетъ, чтобы растеніе, камень, всякій неодушевленный предметъ былъ не только

---

[1]) «K's Analogien d. Erfahrung». Непримиренное противорѣчіе съ необходимостью должно было привести Канта къ «claire-obscure» философской мысли—къ двусмысленному понятію «объекта представленія», который не есть вещь въ себѣ, но *явленіе, никѣмъ не сознаваемое*. Гартманнъ назвалъ «объекты представленія» «явленіями въ себѣ»—*Erscheinungen an sich*.

[2]) «Факты въ восприятіи», 1880, стр. 43.

[3]) Ib. стр. 45.

постоянною возможностью нѣкоторыхъ ощущеній познающаго субъекта, но также сверхъ того и обособленнымъ рядомъ реальныхъ или возможныхъ фактовъ и событій, которыя произошли бы, *даже если бы не было ни одного ощущающаго существа*;" такимъ образомъ, по словамъ Пиллона, у Тэна остается непримиренным колебаніе между реализмомъ Гоббеса и идеализмомъ Лейбница [1]).

Либманнъ. *Съ одной стороны:* „Что бы были, раскаты грома безъ свѣта моего сознанія?—Ничто!" [2]). *Съ другой стороны*, провозглашается принципъ *реальнаго тожества* [3]) объектовъ внѣ и помимо сознанія, и идеализмъ Беркли изображается въ слѣдующемъ каррикатурномъ разсужденіи: „Книга тожественна съ ея отраженіемъ въ зеркалѣ, слѣдовательно, безъ зеркала она не существуетъ."

По словамъ **Авенаріуса**, тому, „кто, желая избѣгнуть „реалистической" Харибды „переступанія за предѣлы сознанія" (Bewusstseinsüberschreitung), попадаетъ въ „идеалистическую" Сциллу солипсизма, представляется какъ разъ случай по неволѣ объединить одновременно въ мысли свое съ трудомъ усвоенное „познаніе" со своими ежедневно выполняемыми „дѣйствіями" и ощутить противорѣчіе, которое въ различеніи „теоретическаго" и „практическаго" солипсизма находитъ себѣ скорѣе *выраженіе*, чѣмъ *разрѣшеніе*". (R. Avenarius, „Kritik der reinen Erfahrung", Zweiter Band, 1890, S. 245). Однако, ни Авенаріусъ, ни **Гартманнъ** (см. выше стр. 63-ю) не рѣшаютъ рокового вопроса, онъ остается непримиренной антиноміей мысли; и невольно вспоминаются по этому поводу стихи Ленау:

Er streckt Dir sein Dilemma stracks entgegen,
Ist's ein Gabel, logisch Dich zu spiessen?
Sind's Arme zwei, die Wahrheit einzuschliessen?
So zweifelst Du verschüchtert und verlegen.

Но „критическая философія — это копье Ахиллеса, обладающее способностью исцѣлять наносимыя имъ раны" (Мансель). *Весь секретъ головоломки по поводу реальности и нереальности вещи въ себѣ заключается въ безсознательномъ перенесеніи законовъ мышленія на вещи въ себѣ.* Раздѣлительное сужденіе: вещь въ себѣ или существуетъ, или не существуетъ помимо моего сознанія,

[1]) Barzeloti: «La Philosophie de H. Taine,» пер. съ итальянскаго, 1900, p. 178. и: «Le Personnalisme», par Ch. Renouvier. 1903. p. 308—318.
[2]) См. Laas: «Idealismus und Positivismus», III, S. 632.
[3]) См. выше стр. 132-ю.

безмолвно предполагаетъ, что она не можетъ заразъ и существовать, и не существовать. Но это предположеніе опирается на законъ исключеннаго третьяго, который, какъ и вообще законы мышленія, мы вовсе не уполномочены переносить на вещь въ себѣ. Какъ только мы проведемъ, какъ это было показано, это положеніе черезъ всѣ основные пункты теоріи познанія, такъ тотчасъ обнаружится, что въ нашемъ колебаніи между догматическимъ реализмомъ и догматическимъ идеализмомъ мы сыграли комическую роль Буриданова осла. Намъ могутъ замѣтить, что догматическій идеализмъ представляетъ лишь *одну изъ безконечности возможностей*, и что, слѣдовательно, вѣроятность противоположной, реалистической точки зрѣнія почти = 1 т. е. достовѣрности. Нѣчто подобное высказываетъ Гартманнъ, когда онъ говоритъ, что вѣроятность скептическаго отношенія къ вещи въ себѣ $= \frac{1}{\infty}$, а вѣроятность реализма $= 1 - \frac{1}{\infty}$ [1]). Подобную же мысль задолго до Гартманна высказывалъ Курно [2]): „Еслибы не существовало гармоніи между представленіями и соотвѣтствующими имъ объектами, то лишь въ силу *безконечно мало вѣроятной случайности* могло бы установиться между этими двумя сферами такое соотвѣтствіе, которое сводилось бы къ простому законосообразному чередованію событій въ системѣ представленій“.

Этотъ взглядъ совершенно несостоятеленъ, ибо понятіе *вѣроятности* приложимо лишь къ области, гдѣ имѣетъ значеніе и *достовѣрность*, то есть, гдѣ господствуютъ законы мышленія, тамъ же, гдѣ мы не имѣемъ права ихъ примѣнять, мы не имѣемъ права примѣнять и понятіе вѣроятности. Вѣроятность, что я выну бѣлый шаръ изъ урны съ 10 шарами, гдѣ пять черныхъ и пять бѣлыхъ, равна $\frac{1}{2}$, но тамъ, гдѣ *бѣлые* шары, быть можетъ, *не бѣлы*, *черные—не черны, шары—не шары*, и т. д., можетъ ли тамъ быть какая-либо рѣчь о приложимости понятія вѣроятности?

Столь же несостоятельной является всякая попытка разсматривать отношенія между явленіями въ качествѣ знаковъ или *символовъ* извѣстныхъ отношеній въ вещахъ въ себѣ. Спенсеръ въ своемъ „преобразованномъ реализмѣ“ сравниваетъ отношеніе между свойствами вещей въ себѣ и явленій съ отношеніемъ между свой-

---

1) «Das Grundproblem d. Erkenntnisstheorie», S. 125.

2) «Essai sur le fondement de nos connaissances», 1851. v. I. ch. 6, § 90. 1851.

ствами куба и его изображеніемъ въ цилиндрическомъ зеркалѣ [1]). Послѣ всего вышесказаннаго, я думаю, очевидно, насколько это сравненіе несостоятельно. Аналогія есть сходство въ отношеніахъ, всякій символизмъ предполагаетъ именно такое сходство въ отношеніяхъ. Но для установки *сходства* въ отношеніяхъ *A* и *B* нужно, чтобы оба члена аналогіи были хоть въ самыхъ общихъ чертахъ извѣстны намъ. Въ данномъ случаѣ изъ сравниваемыхъ объектовъ A (явленіе) и B (вещь въ себѣ), только одинъ членъ извѣстенъ намъ. Что же касается другого, то относительно него неизвѣстно, подчиненъ ли онъ законамъ мышленія, синтезу отожествленія и различенія, законамъ пространственныхъ и временныхъ отношеній, закону субстанціальности и причинности. Но этого мало, намъ даже совершенно неизвѣстно, существуетъ ли онъ вообще. Поэтому метафизики, усматривающіе *сходство явленій съ тѣмъ, къ чему для насъ неприложимо самое понятіе сходства*, напоминаютъ мнѣ адъютанта въ одной студенческой пародіи на Тангейзера. При приближеніи Тангейзера ландграфъ говоритъ:

Mich däucht ich kenne diesen Wanderer,
Entweder ist er's oder's ist ein anderer,

по поводу чего адъютантъ поспѣшно замѣчаетъ:

Wen Euer Gnäden meinen, weiss ich nicht,
Doch hat er ein *sehr ähnliches* Gesicht.

---

[1]) Въ данномъ случаѣ аналогія сводится къ простой *метафорѣ*, которая ровно ничего не доказываетъ. Между свойствами куба и свойствами его отраженія на выпуклой боковой поверхности цилиндра можно установить извѣстную символическую зависимость, потому что *и кубъ, и его отраженіе суть нѣчто данное въ сознаніи*. Вѣдь, это—*я* созерцаю и зеркало, и кубъ въ томъ же трехмѣрномъ пространствѣ по тѣмъ же логическимъ законамъ. Еслибы «Непознаваемое» было мнѣ хотя *отчасти* извѣстно, то я могъ бы, опираясь на параллелизмъ между его свойствами и свойствами познаваемаго, гадательно конструировать въ мысли и тѣ его особенности, которыя мнѣ неизвѣстны, но вся бѣда въ томъ, что «Непознаваемое» абсолютно неизвѣстно мнѣ. Будь оно мнѣ хоть капельку извѣстно, оно уже не было бы «Непознаваемымъ,» поэтому «зеркальная» метафора Спенсера и основанныя на ней сужденія о «Непознаваемомъ» еще менѣе убѣдительны, чѣмъ слѣдующее заключеніе по аналогіи: «Увеличеніе въ размѣрахъ Лондона представляетъ для Англіи большую опасность, такъ какъ Лондонъ—сердце Англіи». См. Sidgwick. «Fallacies», 1901, p. 179; Ueberweg. «System der Logik», 1882, S. 438. О злоупотребленіи метафорами въ философіи и въ особенности *оптическими* метафорами см. ниже.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Неприложимость законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ (продолженіе). Невозможность метафизики, какъ доказательной области познанія. Метафизическое и «метапсихическое».

Итакъ, формы созерцанія, категоріи, единство самосознанія — все это необходимо обусловливаетъ самое существованіе законовъ мысли. Отсюда необходимо вытекаютъ два весьма важныхъ вывода: 1) Хотя вся формальная логика опирается на законы мысли и считается системой законовъ, не зависящихъ отъ критической теоріи познанія, и ею пользуются въ полемикѣ всѣ философы, однако теперь оказывается, что законы мышленія цѣликомъ опираются на формы познанія и помимо признанія необходимости послѣднихъ не имѣютъ правъ на существованіе. Такимъ образомъ, *тѣ, кто отвергаютъ значеніе критической теоріи познанія, тѣмъ самымъ лишаютъ себя права ссылаться на законы формальной логики.* 2) *Неизвѣстно, приложимы ли законы мысли, опирающіеся на категоріи, формы созерцанія и ощущенія, къ вещамъ въ себѣ.* Въ началѣ нашего изслѣдованія мы уже указали, какъ произвольно переносятъ законы мысли на *вещи въ себѣ* представители логическихъ ученій: Ибервегъ, Дельбёфъ, Гамильтонъ. Тоже самое нужно сказать и о многихъ другихъ мыслителяхъ, какъ Шлейермахеръ, Бенно Эрдманнъ, Дюрингъ [1]), Спиръ, Рейхлинъ-Мельдегъ, Рабіе, Спенсеръ, Кирхманнъ и др.

---

[1]) «Въ вещахъ нѣтъ никакого противорѣчія, или, иначе говоря, реально полагаемое противорѣчіе есть верхъ безсмыслицы. Мы погрѣшаемъ противъ основного логическаго закона противорѣчія именно только тогда, когда начинаемъ считать что-нибудь несовмѣстимое за совмѣстимое и вообще выдаемъ что-нибудь за то, что оно не есть... Положеніе: «$2 \times 2 = 4$ и не равно 5» такого свойства, что было бы метафизической глупостью (Albernheit) даже только желать спрашивать, соотвѣтствуетъ ли это субъективное мыслеопредѣленіе объективному строю вещей (Sachverhalten)». «Cursus der Philosophie», 1875, S. 30—31. Realer Ausschluss des Widerspruchs.

Милль, а за нимъ Лаасъ въ замѣчательной книгѣ: „Kant's Analogien der Erfahrung“ были едва-ли не первыми, поднявшими вопросъ о правѣ закона противорѣчія на онтологическое значеніе [1]).

Милль, признавая догматическимъ утвержденіе Гамильтона о приложимости законовъ мышленія къ ноуменамъ (см. выше стр. 7), говоритъ: „Если единственными объектами нашей мысли, даже когда мы номинально говоримъ о ноуменахъ, являются феномены, то наши мысли истинны, когда онѣ приведены въ соотвѣтствіе съ феноменами; и, такъ какъ возможность этого соотвѣтствія никѣмъ не оспаривается, то и мыслительный процессъ сохраняетъ свою силу независимо отъ того, суть ли наши законы мышленія также и законы абсолютнаго бытія, или нѣтъ“. („Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“, 1868, p. 421).

Лаасъ указываетъ у Канта слѣдующія мѣста, въ которыхъ Кантъ *догматически* переноситъ законы мышленія на вещи въ себѣ: „Очевидно, говоритъ Кантъ, что законъ противорѣчія есть принципъ, распространяющійся на все вообще, что̀ только мы можемъ мыслить, независимо отъ того, можетъ ли оно быть чувственнымъ предметомъ или нѣтъ, можетъ ли ему соотвѣтствовать какая-нибудь интуиція или нѣтъ; ибо онъ распространяется на мышленіе вообще безъ отношенія къ объекту мысли. Поэтому то, что не можетъ ужиться съ этимъ принципомъ, есть, очевидно, ничто (т. е. даже не есть мысль)“. „Вещь, о которой даже простая мысль невозможна (т. е. понятіе которой противорѣчитъ себѣ), сама невозможна“ [2]). Именно это обстоятельство заставляетъ Канта догматически утверждать, будто пространство и время, будучи *формами чувственности, не могутъ быть свойствами вещей въ себѣ*, такъ какъ *нелѣпо было бы относить формы чувственности къ тому, что не есть чувственное*. Однако распространять формы чувственности на то, что̀ не есть чувственное, было бы невозможно, *еслибы мы знали навѣрное, что законъ противорѣчія распространяется на сверхчувственное*, на вещи въ себѣ. А разъ намъ это неизвѣстно, то остается также неизвѣстнымъ, могутъ или не могутъ формы чувственности (т. е. пространство и время) распространяться на то, что не есть явленіе, не есть чувственное, т. е. на вещи въ себѣ. Безсознательно пе-

[1]) Аристотель придавалъ закону противорѣчія и субъективное, и объективное онтологическое значеніе. См объ этомъ: Borelius, ‹Der Satz des Widerspruchs› etc: ‹Philosophische Monatshefte› 1881.

[2]) Laas: ‹K's Analogien d. Erfahrung›. S. 34. Первая цитата изъ полемики Канта съ Эбергардомъ (I, 563), вторая—изъ статьи о прогрессѣ въ метафизикѣ.

реноси законъ противорѣчія на вещи въ себѣ, Кантъ *догматически устанавливаетъ внѣвременность и внѣпространственность вещей въ себѣ.*

Признавая справедливыми указанія Лааса на остатки догматизма у Канта, было бы заблужденіемъ однако думать, будто Канту не приходила въ голову мысль о неприложимости не только формъ познанія, но и законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ. Доказательствомъ этому можетъ служить слѣдующее мѣсто, найденное мною въ „Reflexionen", оставшееся совершенно неизвѣстнымъ ни Лаасу, ни Фолькельту, который также упрекалъ Канта въ перенесеніи законовъ мышленія на вещи въ себѣ совершенно догматическимъ образомъ: „Der Satz des Widerspruchs sofern er auf das, was in der Zeit ist, eingeschränkt wird, geht nicht auf Begriffe von Dingen, sondern von blossen Erscheinungen". („Reflexionen", 116, № 377). Крайне любопытно, что вопросъ объ онтологическомъ значеніи законовъ мышленія, поднятый Лаасомъ въ качествѣ проблемы, „*имѣющей для критической философіи* (мы бы сказали, *для любого философскаго направленія*) *жизненное значеніе*", былъ совершенно не понятъ и не оцѣненъ его современниками. Такъ, напримѣръ, два рецензента книги Лааса: Отто Либманнъ и Гейнце выражаютъ недоумѣніе по поводу безполезности ставить вопросъ о примѣнимости закона противорѣчія къ вещамъ въ себѣ, для нихъ само собой разумѣется, что законъ противорѣчія примѣнимъ ко всякому объекту мысли, все равно, принадлежитъ ли этотъ объектъ міру явленій или вещей въ себѣ. Они оба не чувствуютъ, какія конкретныя послѣдствія вытекаютъ изъ такого или иного рѣшенія этого абстрактнаго вопроса. На вопросъ Лааса о правѣ Канта придавать онтологическое значеніе закону противорѣчія Либманнъ отвѣчаетъ: „Онтологическое или метафизическое значеніе, которое Кантъ съ Аристотелемъ и подавляющимъ большинствомъ великихъ мыслителей придаютъ этому положенію, можетъ быть лишь такъ истолковано: онъ имѣетъ значеніе для всякаго мышленія вообще, для того, что̀ способно къ существованію (Existenzfähigen) и для того, что̀ неспособно, для реальнаго и воображаемаго, для $\sqrt{+1}$ и для $\sqrt{-1}$, для сужденія о явленіяхъ, и для сужденія о вещахъ въ себѣ. Ну и кто сталъ бы противъ этого что-либо возражать? Даже Гераклитъ не сталъ бы, много-много, если какой-нибудь гегеліанецъ! Реальнаго противорѣчія вовсе не существуетъ, и не потому, что мы настолько точно оріентировались въ природѣ реальнаго, что знаемъ, что его тамъ нѣтъ, но потому, что про-

тиворѣчіе, т. е. отношеніе между *да* и *нѣтъ*, вообще означаетъ не реальное отношеніе, но простое отношеніе мыслей. Поэтому, когда Лаасъ восклицаетъ: откуда мы знаемъ, что противорѣчіе никоимъ образомъ не можетъ быть реальнымъ? то на это восклицаніе имѣется отвѣтъ: потому что этого не допускаетъ самое понятіе противорѣчія. Если предположить, о чемъ, конечно (sic!), Кантъ и не помышлялъ, такой фиктивный міръ „вещей въ себѣ", которыя были бы настоящими Sideroxyla (деревянное желѣзо) и постоянно колебались бы между бытіемъ и небытіемъ, то все же они мирно уживались бы съ Principium contradictionis, такъ какъ слова: „утвержденіе" и „отрицаніе", а также слово: „противорѣчіе", имѣютъ смыслъ только въ сферѣ мысли, все равно, относится ли эта мысль къ существующему или къ несуществующему. Онтологическое значеніе, которое Кантъ придаетъ этому принципу, не должно поэтому означать ничего другого, кромѣ того, что о реальныхъ объектахъ, будь они феномены или ноумены, нельзя или не слѣдуетъ утверждать и отрицать одно и тоже (заразъ), и эта аксіома или постулатъ, конечно, не нуждается въ доказательствахъ и не можетъ быть доказана"[1]). (См. рецензію на книгу Лааса въ—„Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", т. 70, 1877, стр. 253; къ Либманну присоединяется и Гейнце: „Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie", т. III, 1879, стр. 89).

---

[1]) По Либманну выходитъ такъ, какъ будто есть двѣ области—область *мысли* и область *дѣйствительности*, и законъ противорѣчія есть законъ, по самой своей природѣ касающійся лишь *утвержденій* и *отрицаній* и, слѣдовательно, *никакъ* не относящійся къ дѣйствительности. Но, какъ мы видѣли, дѣйствительность не дана намъ иначе, какъ въ видѣ нашихъ представленій, слѣдовательно, самое противоположеніе реальнаго и представляемаго не имѣетъ значенія для законовъ мышленія. Съ другой стороны, вѣдь, *утвержденіе* и *отрицаніе* суть лишь *словесныя выраженія* актовъ мысли, и, такимъ образомъ, несовмѣстимость утвержденія и отрицанія не суть *merae flatus vocis*—пустой звукъ, но результатъ фактической невозможности совмѣстить въ представленіи, въ сознаніи извѣстныхъ признаковъ. Наоборотъ *словесная* совмѣстимость контрадикторныхъ положеній вполнѣ возможна, откуда и самое слово *противорѣчіе*. Утверждать противное, то есть, что законы мышленія касаются совмѣстимости или несовмѣстимости не актовъ сознанія, а только *словъ*, я думаю, не рѣшился бы и Либманнъ. На такую *крайнюю номиналистическую* точку зрѣнія отважился бы изъ новѣйшихъ логиковъ, кажется, только Шрёдеръ, предлагающій въ качествѣ *единственной аксіомы ариѳметики и всякой дедуктивной науки—законъ постоянства знаковъ*: *Axiom von der Inhärens der Zeichen*: знаки остаются неизмѣнными въ нашей памяти, а еще лучше на бумагѣ. Это допущеніе, по его собственнымъ словамъ, обладаетъ лишь большей или меньшей степенью вѣроятности въ зависимости отъ памяти считающаго и отъ свойства примѣняемаго имъ матеріала, напримѣръ, это положеніе недопустимо или очень мало вѣроятно при пользованіи эѳирными летучими или симпатическими чернилами. См. объ этомъ Kerry: «Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung». Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie, B. XIV, 1890. S. 333—335.

Насколько Либманнъ ошибается, считая приложимость законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ общепризнанной истиной, можно видѣть изъ того, что очень многіе представители *мистицизма* и *ирраціонализма* отрицаютъ приложимость законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ. Мы увидимъ ниже, что это отрицаніе составляетъ основную черту мистицизма, а пока можемъ указать на такихъ крупныхъ мыслителей, какъ Шеллингъ [1]), Банзенъ и Ницше. Особенно подробно развивается идея „антилогичности“ сущности вещей Банзеномъ въ его оригинальномъ трудѣ: „Противорѣчіе въ познаніи и въ сущности міра“ („Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“, 1882): „Въ сферѣ мыслимаго „металогическія“ истины (т. е. законы мышленія) сохраняютъ свою силу, но на метафизическое, на то, что предваряетъ все мыслимое, они отнюдь не распространяются [2])“. Для Банзена реальное бытіе полно противорѣчій непримиренныхъ и непримиримыхъ: „Das Widerspruchslose = factisch nicht seiendes“. Онъ съ болѣзненнымъ удовольствіемъ останавливается на ирраціональномъ, какъ сущности бытія. „Апоріи“, „антиноміи“, „противорѣчія опыта“, надъ разрѣшеніемъ которыхъ ломали голову Аристотель, Кантъ, Гербартъ, безвыходны. Эти неразрѣшимыя апоріи необходимо должны возникать въ нашемъ разумѣ при всякомъ соприкосновеніи съ сущностью мірового процесса. Законы мышленія имѣютъ значеніе лишь для субъективной сферы нашей мысли, для „вербальной“ діалектики: „реальная“ діалектика мірового процесса по своей природѣ самопротиворѣчива. Сущность міра заключается въ Волѣ. Она, какъ „ens metaphysicum“, имѣетъ *одновременно одинъ и тотъ же объектъ для своего velle* и для своего *nolle*: *„ens volens idemque nolens“* [3]). Это антилогическое пониманіе природы вещи въ себѣ, это глубокое убѣжденіе въ коренной, исконной *несоизмѣримости* познанія и бытія представляютъ разительный контрастъ съ воззрѣніями на тотъ же предметъ раціонализирующихъ умовъ, какъ идеалистическаго, такъ и реалистическаго направленія. Не лежитъ-ли въ основѣ этого контраста нерѣдко противоположность *характера* мыслителей? Послушайте, что́ пишетъ Фихте въ одномъ письмѣ къ пріятелю: „Я открылъ новый фундаментъ, изъ котораго *вся философія можетъ быть развита очень легко*...

---

[1]) «Ueber d. Meth. d. Akad. Stud.» S. 128.

[2]) «Der Widerspruch» etc., B. I, S. 57.

[3]) «Der Widerspruch» etc., S. 174—6.

(sic!). Wir werden, wie ich glaube, in ein paar Jahren eine Philosophie haben, die es der Geometrie an Evidenz gleich thut“ [1]). А вотъ что торжественно *вѣщаетъ* А. Шпиръ: „Теперь снова расцвѣлъ чистый натурализмъ, то есть отрицаніе всякой философіи подъ именами: „монизма“, „позитивизма“, „матеріализма“ etc. (Демокритъ, Гоббесъ, Контъ, Дюрингъ, Авенаріусъ! кланяйтесь и благодарите! И. Л.). И кажется, что всѣ великіе мыслители отъ Парменида и Гераклита до Юма и Канта жили и трудились понапрасну. Но это плачевное состояніе вещей скоро прекратится. Надлежащій способъ мышленія найденъ, т. е. точка зрѣнія, съ которой логически объединяются всѣ истины. *Мнѣ удалось окончательно разрѣшить всѣ затронутыя мною проблемы настолько удачно, что въ будущемъ не предстоитъ измѣнить ничего существеннаго*, и человѣчество навсегда обезпечено обладаніемъ драгоцѣннѣйшими духовными благами“ [2]). Дюрингъ, перенося, какъ и Шпиръ, законы мышленія, а также и категорію количества на вещи въ себѣ, устанавливаетъ „законъ опредѣленнаго числа“—„das Gesetz der bestimmten Anzahl“ (согласно которому число атомовъ, образующихъ вселенную, конечно, такъ какъ понятіе безконечно большого числа—нелѣпость [3]), и вмѣняетъ себѣ установленіе этого закона въ *нравственную заслугу*. Кто осмѣливается сомнѣваться въ приложи-

---

[1]) «Fichte's Leben und Briefwechsel», изданіе сына, 1862, I, 511, 512. Куно Фишеръ въ своей превосходной характеристикѣ Фихте приводитъ слѣдующія любопытныя слова его въ письмѣ къ Рейнгольду: «Вы говорите, философъ долженъ думать, что онъ, какъ индивидуумъ, можетъ заблуждаться, что онъ, какъ таковой, можетъ и долженъ поучиться у другихъ. Знаете ли, любезный Рейнгольдъ, чье настроеніе Вы тутъ описываете? Настроеніе человѣка, который во всю свою жизнь еще ни разу ни въ чемъ не былъ убѣжденъ!» За свою прямолинейность и за свой логическій фанатизмъ Фихте не былъ любимъ Анзельмомъ Фейербахомъ, который писалъ о немъ: «Я убѣжденъ, что, будь теперь эпоха Магомета, Фихте былъ бы способенъ разыграть роль Магомета, а будь его каѳедра королевскимъ трономъ, онъ сталъ бы распространять свое «Наукоученіе» мечомъ и темницами» (Kuno Fischer: «Gesch. d. neueren Philosophie», B. VI. 1900, S. 125—134.

[2]) «Pensée et réalité», p. 7.

[3]) Банзенъ даетъ этому положенію неотразимый отпоръ въ слѣдующихъ словахъ: «То, на что логики такъ охотно ссылаются, немыслимость законченной безконечности, имѣетъ однако приложеніе лишь въ царствѣ мысли; въ царствѣ дѣйствительнаго для безконечности нѣтъ препятствія—только «субъективное» исчисленіе неисчислимаго не находитъ себѣ никакого мѣста въ пространственно и временно ограниченномъ человѣческомъ черепѣ, но почему не быть объективно безконечному въ безконечности пространства и въ безначальномъ и безконечномъ времени? Реально существующее безконечно большое число можетъ быть выдано за «немыслимое» только при помощи словесно-діалектической уловки, а именно, оно немыслимо, какъ сосчитанное, но не какъ не сосчитанное, подлежащее вѣчному исчисленію» («Der Widerspruch» etc., B. I, S. 278. примѣчаніе).

мости законовъ мышленія къ міру въ себѣ, того Дюрингъ склоненъ заподозрить въ нравственной непорядочности, въ слабости, половинчатости, въ умышленномъ обманѣ, въ потворствѣ зловредному мистицизму [1]) и т. п. Не наглость, не безстыдное рекламированіе собственной геніальности составляетъ истинную причину подобныхъ гордыхъ заявленій, а прямолинейность характера, то, что Якоби такъ мѣтко назвалъ, имѣя въ виду Фихте, *„логическимъ фанатизмомъ"*. Развивъ въ себѣ привычку къ строгой послѣдовательности мысли, раціонализирующій философъ, благодаря извѣстной *психической инерціи*, переноситъ требованіе соотвѣтствія законамъ мысли и туда, куда они, быть можетъ, вовсе неприложимы. Онъ *проэктируетъ свое собственное стремленіе къ логичности на экранъ потустороннейдѣйствительности*, онъ антропоморфизируетъ ее „по образу и подобію своему", дѣлая ее зависимой отъ законовъ своего собственнаго познанія и мышленія. Узость и прямолинейность мѣшаютъ ему подвергнуть эту инстинктивную антропоморфическую проэкцію въ трансцендентное критическому анализу, онъ деспотически схематизируетъ дѣйствительность, похваляется глубочайшимъ проникновеніемъ въ „Sachlogik" (Дюрингъ), „reason of things" (Кларке), и страстно и гнѣвно оспариваетъ дерзновенныя сомнѣнія въ его правотѣ тѣхъ, кто отвергаетъ эту „логику вещей".

Подобную же психологическую подпочву, мнѣ кажется, можно указать и для догматическихъ заявленій ирраціоналистовъ о томъ, что сущность міра самопротиворѣчива. Здѣсь нерѣдко происходитъ такая же безсознательная антропоморфическая проэкція личныхъ свойствъ въ потустороннее, въ сущность вещей. Это очень хорошо видно на Банзенѣ. Основною чертою его личности, поскольку она отражается въ его метафизическихъ и психологическихъ сочиненіяхъ, является *раздвоеніе воли*. Одновременное сочетаніе въ личности человѣка противоположныхъ, исключающихъ другъ друга свойствъ—вотъ что составляетъ любимую тему его философскихъ размышленій. Онъ посвящаетъ ей многія страницы и въ вышеупомянутомъ трудѣ, и въ: „Beiträge zur Characterologie", и въ: „Mosaiken und Silhouetten". „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust", „Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris nescio; sed fieri sentio et excrucior" (Catullus, LXXXIV)—вотъ какія мучительныя раздвоенія личности и воли (Selbstentzweisein) составляютъ сущность человѣческой при-

[1]) «Cursus der Philosophie», 1875, S. 555—7.

роды [1]). Человѣкъ изнемогаетъ подъ гнетомъ неразрѣшимыхъ антиномій чувствъ и стремленій (Antinomien des Gemüths), подъ давленіемъ чувства долга, влекущаго его сразу въ двухъ прямо противоположныхъ направленіяхъ (Doppelpflichten). Эта трагедія человѣка имѣетъ своей основой противорѣчивую природу міровой сущности—Воли (которую Банзенъ понимаетъ плюралистически). Selbstquäler — самоистязатель, находящій болѣзненное удовольствіе въ „Sich-leiden-machen", Банзенъ переноситъ свой душевный разладъ („Discors concordia fetibus apta"—Овидій, Metam. I, 433) въ сущность міра. „Самораздвоеніе" обнаруживается у Банзена и въ его отношеніи къ антиноміи идеализма и реализма: „Что „міръ есть мое представленіе", это „an und für sich", собственно говоря, совершенно нейтральное положеніе, которое еще отнюдь не высказываетъ, есть ли міръ „только" мое представленіе или нѣчто большее, чѣмъ просто мое представленіе. Когда же послѣдовательный субъективный идеализмъ высказался за первое положеніе, догматическій реализмъ — за второе, то между обоими взаимоотрицаніями въ качествѣ баланса можетъ возникнуть только высшее отрицаніе, такъ какъ всякое высшее единство утвердительнаго характера должно было бы рѣшительно склониться къ той или другой односторонности. Но тамъ, гдѣ чистая теорія не можетъ выбраться изъ состоянія хронической борьбы (Kampfespermanenz), такъ какъ она никоимъ образомъ не должна идти на примирительный компромиссъ, тамъ воля къ познанію (Erkenntnisswille) практически примыкаетъ къ равно субъективному и объективному центральному самораздвоенію (Selbstentzweiung), чтобы приказать (познанію) остановиться тамъ, гдѣ ей вздумается, и на томъ, что̀ соотвѣтствуетъ ея цѣлямъ". („Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt," 1882, B. I, S. 38 [2]). Само собой разумѣется, что подобныя *противочувствія* вовсе не заключаютъ въ себѣ *противорѣчія*, они суть лишь уживающіяся рядомъ или быстро смѣняющія другъ друга противоположности. Такимъ образомъ, отвлеченная логическая *антиномія*

---

[1]) Банзенъ умеръ въ одинъ годъ съ Достоевскимъ (1881), поэтому онъ не могъ читать «Братьевъ Карамазовыхъ», которые появились въ нѣмецкомъ переводѣ позднѣе. Еслибы этотъ романъ былъ ему извѣстенъ, то онъ, вѣроятно, отмѣтилъ бы съ удовольствіемъ мысли объ одновременномъ совмѣщеніи въ душѣ человѣка «идеала Мадонны» и «идеала Содома». «Тутъ дьяволъ съ Богомъ борется, а поле битвы—сердца людей». («Братья Карамазовы», стр. 128—9).

[2]) О мнимой «противорѣчивости» «наслажденія въ страданіи» и «страданія въ наслажденіи» см. мою статью: «Чувствованія» въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

приложимости и *неприложимости законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ* при психологическомъ анализѣ ея происхожденія пріобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ (по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ) характеръ живой конкретной противоположности двухъ человѣческихъ типовъ: *прямолинейнаго логическаго фанатика* и *самоистязателя, мучимаго раздвоеніемъ воли*. Само собою разумѣется, тотъ или другой взглядъ на природу вещей въ себѣ можетъ имѣть своимъ источникомъ и другія психологическія причины, напримѣръ, *подражаніе* одного мыслителя другому. Такъ, въ эпоху романтизма пущенное Шеллингомъ въ оборотъ ученіе о „тожествѣ противоположностей“ многими мыслителями просто воспроизводилось, какъ *модная* философская новинка. Въ наше время многіе кантіанцы держатся за догматическое ученіе объ трансцендентной идеальности пространства и времени не въ силу какой-нибудь „метафизической потребности“, а скорѣе просто подъ вліяніемъ *школьной традиціи*.

Признаніе онтологическаго значенія за законами тожества и противорѣчія на самомъ дѣлѣ имѣетъ рѣшающее значеніе для существованія метафизики, какъ науки о вещахъ въ себѣ, о сверхчувственномъ, о потустороннемъ. *Какъ только обнаружена неприложимость для насъ законовъ мышленія внѣ сферы возможнаго опыта, такъ тотчасъ же исчезаетъ самый raison d'être метафизики, какъ доказательной области познанія.*

Это соображеніе еще мало проникло въ сознаніе философскихъ изслѣдователей. Такъ проф. Н. Я. Гротъ въ своей интересной въ психологическомъ отношеніи книгѣ: „Къ реформѣ логики“ (стр. 270-я) заявляетъ, будто „метафизическое толкованіе закона тожества принадлежитъ къ наиболѣе древнимъ и наименѣе распространеннымъ въ настоящее время, но все-таки въ виду всеобщаго признанія истины за цѣль познавательной дѣятельности упомянутое толкованіе не могло совершенно исчезнуть, а лишь преобразилось въ требованіе извѣстнаго параллелизма или соотвѣтствія нашихъ идей вещамъ“. Но изъ многочисленныхъ приведенныхъ примѣровъ явствуетъ, что у многихъ современныхъ метафизиковъ имѣется сознательно выраженная мысль о приложимости законовъ мышленія къ вещамъ въ себѣ. Съ другой стороны, развѣ признаніе „параллелизма“ или „соотвѣтствія“ вещей въ себѣ явленіямъ не заключаетъ въ себѣ implicite и признанія приложимости законовъ мышл[illegible] къ потустороннему міру? Въ такомъ случаѣ вся современная мета[illegible]ъ наклономъ къ раціонализму признаетъ

онтологическое значенiе за законами мышленія. На это справедливо указываетъ проф. Лейкфельдъ въ своемъ трудѣ: „Различныя направленія въ логикѣ и основныя задачи этой науки“ (стр. 133-я). Наперекоръ проф. Н. Я. Гроту я бы сказалъ, что *перенесеніе законовъ мышленія на вещи въ себѣ или догматическое отрицаніе подобнаго переноса составляетъ самый коренной догматъ всякой метафизики.* Если этотъ догматъ часто не бываетъ формулированъ въ словахъ, то именно потому, что онъ подразумѣвается, какъ самоочевиднѣйшая, непоколебимая истина. *Разрушьте этотъ догматъ—и метафизика, какъ доказательная область познанія, должна будетъ уступить мѣсто самому радикальному скептицизму.* Проф. Гротъ говоритъ (стр. 274-я): „И въ эмпирическомъ значеніи приведенные законы не имѣютъ ни малѣйшаго приложенія къ наукѣ о познаніи и выражаютъ собою въ лучшемъ случаѣ лишь *объективный законъ природы*, а именно законъ ея единообразія и постоянства, изъ котораго никакихъ практическихъ выводовъ сдѣлать по отношенію къ познанію нельзя.“ Эти слова самымъ лучшимъ образомъ опровергаютъ его вышеприведенное заявленіе, ибо метафизики именно потому и переносятъ законы мышленія на міръ вещей въ себѣ, что природу-то всѣ они понимаютъ не *имманентно*, а *трансцендентно*, и именно для теоріи познанія составляетъ одну изъ сложнѣйшихъ проблемъ установка соотвѣтствія между „законами духа“ и „законами природы“. Наиболѣе осторожные логики (напримѣръ Джевонсъ), принимаютъ подобное „соотвѣтствіе“, какъ постулатъ, но въ тоже время полагаютъ, что его обоснованіе составляетъ одну изъ самыхъ трудныхъ задачъ философіи [1]).

Мы уже показали, что для насъ остается неизвѣстнымъ, примѣнимы ли формы познанія къ вещамъ въ себѣ, и даже существуютъ ли послѣднія или нѣтъ. Слѣдовательно, мы не можемъ высказывать о вещахъ въ себѣ даже аналитическихъ сужденій, опирающихся на законъ противорѣчія, потому что его общезначимость ограничена сознаваемымъ бытіемъ, подчиненнымъ формамъ познанія: вещамъ въ себѣ нѣтъ мѣста въ обиходѣ нашей мысли. Намъ остается неизвѣстнымъ, подчинено ли бытіе въ себѣ законамъ мысли или нѣтъ. Равнымъ образомъ и понятіе „чистаго ощущенія“, отрѣшеннаго отъ всѣхъ или нѣкоторыхъ формъ познанія, является для насъ *гибриднымъ* понятіемъ, столь же противорѣчивымъ, какъ и вещь въ себѣ. Мы не можемъ представить „чистое ощущеніе“ въ та-

[1]) St. Jevons. ‹The Principles of Science›, 1879, p. 8.

комъ же смыслѣ, какъ мы не можемъ представить „бытіе въ себѣ“, слѣдовательно, неизвѣстно, примѣнимы ли законы мысли къ этой логической фикціи. На это можетъ быть сдѣлано одно на первый взглядъ весьма вѣское возраженіе, на которое мы уже указывали выше (см. стр. 45-ю), гдѣ мы нарочно выражались осторожно, говоря, что чистое ощущеніе *почти* такъ же непредставимо, какъ логическое противорѣчіе: *Не все то противорѣчиво, что непредставимо непосредственно.* Слѣпорожденный не можетъ себѣ представить цвѣта, я не могу представить себѣ бактерію въ ея натуральную величину, правильнаго тысячеугольника, жителей планетъ и т. д., слѣдуетъ ли отсюда, что всѣ эти возможные, но недоступные непосредственно мнѣ объекты опыта *логически немыслимы*, представляютъ абсурдъ? Разумѣется нѣтъ, всѣ эти объекты опыта *непредставимы*, а не *противорѣчивы*. Кантъ строго различалъ ихъ и называлъ *нечувственнымъ* — *Nichtsinnliches* въ противоположность недоступному познанію, сверхчувственному—*Uebersinnliches*. Почему же мы относимъ *чистыя ощущенія* ко второй, а не къ первой категоріи? Потому что *нечувственное* непредставимо непосредственно для насъ вслѣдствіе ограниченности и несовершенства нашихъ органовъ чувствъ; косвеннымъ образомъ мы можемъ дѣлать тѣ или другіе выводы о существованіи этого нечувственнаго, какъ объекта *возможнаго опыта*, напримѣръ, при помощи микроскопа, телескопа, микрофона, Рентгеновскихъ лучей и т. п. мы заключаемъ о свойствѣ предметовъ, которые недоступны намъ непосредственно. Бытіе, составляющее объектъ этого возможнаго опыта: бактерія, химическій составъ неподвижныхъ звѣздъ и т. п. мыслятся нами, какъ и всѣ другіе объекты опыта, подчиненными формамъ познанія и законамъ мышленія: мы мыслимъ бактерію протяженной, пребывающей во времени, обладающею извѣстными размѣрами, надѣленною извѣстными качествами и т. д. Мы мыслимъ съ логическою необходимостью тысячеугольникъ тожественнымъ самому себѣ такъ же, какъ и треугольникъ и т. п. Совершенно иное представляютъ чистыя ощущенія, абсолютно отрѣшенныя отъ формъ познанія и, слѣдовательно, законовъ мысли. *Непротяженное ощущеніе* такой же абсурдъ, какъ и *часть = цѣлому*, потому что въ обоихъ случаяхъ непредставимость объекта мысли обусловлена не несовершенствомъ нашей организаціи, а наличностью противорѣчія: нецѣлое не можетъ быть цѣлымъ такъ же, какъ и ощущеніе не можетъ быть непротяженнымъ, потому что *протяженность*, какъ и количественное различеніе части и цѣлаго, одно изъ условій для *логической* мыслимости всякаго бытія — вѣдь, самъ законъ противорѣчія опи-

рается на протяженіе. Намъ могутъ замѣтить на это: допустимъ, что чистое ощущеніе для насъ—абсурдъ, но почему же намъ всетаки не допускать на основаніи косвеннаго *заключенія* существованія въ природѣ такихъ психическихъ состояній, которыя съ нашей человѣческой точки зрѣнія являются абсурдомъ. Подобную мысль развиваетъ Спенсеръ. Онъ считаетъ допустимыми непротяженныя ощущенія въ природѣ, хотя они непредставимы для насъ, на основаніи косвенныхъ наблюденій, подобно тому какъ мы узнаемъ *косвеннымъ путемъ*, что наши глаза совершаютъ видимыя движенія, когда мы переводимъ взглядъ съ одного предмета на другой, хотя мы никогда не можемъ видѣть, какъ движутся наши собственные глаза. Но въ томъ-то и дѣло, что *движеніе нашихъ глазъ* въ данномъ случаѣ есть нѣчто вполнѣ мыслимое, какъ объектъ возможнаго опыта, непротяженное же ощущеніе — понятіе противорѣчивое, и потому мы не въ правѣ дѣлать относительно него никакихъ ни прямыхъ, ни косвенныхъ умозаключеній. Можетъ быть, „чистыя ощущенія“ и существуютъ въ мірѣ вещей въ себѣ, потому что объ этомъ мірѣ мы не знаемъ, подчиненъ ли онъ законамъ мысли и формамъ познанія или нѣтъ, но *въ опытѣ*, мы не имѣемъ права руководствоваться этимъ понятіемъ, какъ завѣдомо безсмысленнымъ.

Только-что сказанное можно ярко иллюстрировать на противопоставленіи взглядовъ на „сверхчувственное“ у Канта и Конта. При этомъ противопоставленіи я прошу читателя имѣть въ виду, что здѣсь будутъ указаны признаки „сверхчувственнаго“ въ метафизикѣ Конта, такъ сказать, не „опознанные“ имъ самимъ. Я попытаюсь указать принципъ, при помощи котораго Контъ *не сознательно, инстинктивно* нерѣдко руководствовался въ своемъ разграниченіи познаваемаго отъ непознаваемаго. Начнемъ съ Канта.

Психологически недоступные намъ объекты опыта Кантъ называетъ „non sensibile“ и строго различаетъ ихъ отъ логической фикціи — умопостигаемой *„vernünfteltes Wesen“*, недоступной нашимъ логическимъ формамъ познанія, слѣдовательно, логически сверхчувственной. Кантъ въ различныхъ сочиненіяхъ подвергаетъ критикѣ смѣшеніе логически сверхчувственнаго, то есть метафизическаго, съ психологически сверхчувственнымъ, съ тѣмъ, что я назвалъ бы *„метапсихическимъ“*. Съ точки зрѣнія Канта, ошибочно принимаются за метафизическія понятія слѣдующія „метапсихическія“: 1) *Слишкомъ малое*: Иные отрицаютъ безконечную дѣлимость пространства, утверждая, что точка, какъ зрительный порогъ, есть предѣлъ дѣлимости пространства.

Дальнѣйшее дѣленіе, съ ихъ точки зрѣнія невозможно, такъ какъ дальнѣйшія части пространства являются невидимыми, слѣдовательно, сверхчувственными. Кантъ еще въ диссертаціи 1770 года подвергаетъ это мнѣніе критикѣ. Противъ него направленъ и § 2, 4, Трансцендент. эстетики, о безконечной дѣлимости пространства и времени, какъ аксіомѣ. 2) *Слишкомъ утонченное*: эѳиры физиковъ, эластическія жидкости, проникающія другія вещества суть „non sensibile", но „такія вещи могли бы быть восприняты нами при большей степени утонченности нашихъ чувствъ, хотя никакой опытъ и наблюденіе не могутъ уловить ихъ". 3) *Слишкомъ отдаленное въ пространствѣ*: „допускать существованіе разумныхъ обитателей на другихъ планетахъ есть „дѣло мнѣнія", ибо, еслибы мы могли къ нимъ приблизиться, что само по себѣ (т. е. логически) возможно, то мы опытнымъ путемъ рѣшили бы, существуютъ они или нѣтъ; но мы никогда не будемъ въ состояніи къ нимъ приблизиться — и вопросъ остается дѣломъ мнѣнія" [1]). Если считать слишкомъ отдаленное „Непознаваемымъ", міромъ вещей въ себѣ, то придется признать, что между феноменомъ и ноуменомъ имѣется различіе степени, каково „различіе, существующее между толпою людей, видимой издали, и тѣми же людьми, когда я настолько приблизился къ нимъ, что могу ихъ сосчитать". (Полемика съ Эбергардомъ). 4) *Слишкомъ мимолетное* въ сознаніи, напримѣръ, впечатлѣніе, получаемое отъ многоугольника съ большимъ числомъ сторонъ. При извѣстномъ числѣ сторонъ вниманіе слишкомъ разсѣевается, и отъ общаго ихъ числа получается мимолетное впечатлѣніе, которое нельзя фиксировать, такъ какъ при обзорѣ отдѣльныхъ частей сложнаго чертежа (особенно при мысленномъ воспроизведеніи) одни части его успѣваютъ улетучиться изъ сознанія, когда вниманіе переходитъ на другія. Въ силу этого Декарту казалось, что созерцаніе сложныхъ фигуръ, дающее при всей своей неясности правильный геометрической выводъ, есть актъ чисто интеллектуальнаго мышленія, то есть, сверхчувственно (см. выше стр. 108-ю). Эту же идею во времена Канта раздѣлялъ и его противникъ Эбергардъ, метафизикъ Лейбнице-Вольфовской школы. „*По вашимъ словамъ*, пишетъ Кантъ въ возраженіи Эбергарду, *пятиугольникъ есть нѣчто чувственное, а тысячеугольникъ—сверхчувственное: я боюсь, какъ-бы девятиугольникъ не составлялъ уже полдороги отъ*

[1]) ‹Kritik der Urtheilskraft.› 374.

чувственнаго къ сверхчувственному, ибо если не сосчитать по пальцамъ его сторонъ, то съ перваго взгляда не совсѣмъ легко опредѣлить ихъ число".

Въ противоположность Канту Контъ нерѣдко склоненъ считать объектомъ метафизики именно *недоступное непосредственно органамъ чувствъ*. Это, по крайней мѣрѣ, явствуетъ изъ нѣкоторыхъ примѣровъ метафизическаго, какіе онъ приводитъ. Предметъ для Конта является объектомъ метафизики: I) Когда онъ перестаетъ въ достаточной мѣрѣ воздѣйствовать на наши органы чувствъ вслѣдствіе *отдаленности въ пространствѣ*. Напримѣръ, звѣзды и туманности такъ отдалены отъ насъ, что, хотя и видимы слабо, но вещества, составляющія ихъ, для насъ абсолютно недоступны. Поэтому, пытаться опредѣлить химическій составъ звѣздъ значитъ затрогивать метафизическій вопросъ. Контъ именно такъ и думалъ: онъ считалъ астрохимію метафизикой [1]). II) Когда онъ перестаетъ быть доступнымъ непосредственному опыту вслѣдствіе *отдаленности во времени*, вслѣдствіе того, что время „уничтожило его слѣды". Напримѣръ, за все историческое время существованія человѣчества, даже при Моисеѣ и египетскихъ фараонахъ, судя по рисункамъ, сохранившимся на муміяхъ и пирамидахъ, животные виды оставались неизмѣнны, никто изъ насъ и нашихъ предковъ не видалъ превращенія, напримѣръ, рыбъ въ птицъ; значитъ, гипотеза превращенія видовъ, недоступнаго нашимъ непосредственнымъ чувствамъ, есть плодъ наивнаго воображенія Ламарка, значитъ, „умозрѣнія о происхожденіи различныхъ организмовъ—пустое и недоступное намъ дѣло". [2]) III) Когда предметъ *слишкомъ малъ* или *утонченъ*, чтобы воздѣйствовать непосредственно на нашу физико-психическую организацію. Таковъ гипотетическій эѳиръ физиковъ, недоступный нашимъ непосредственнымъ чувствамъ; значитъ, гипотеза эѳира принадлежитъ области пустой метафизики. IV) Когда явленіе слишкомъ мало по продолжительности, *слишкомъ мимолетно* въ сознаніи. Напримѣръ, множество психическихъ процессовъ мимолетны и чрезвычайно быстро ускользаютъ отъ нашего самонаблюденія, измѣняясь подъ его вліяніемъ; значитъ, психологическое самонаблюденіе есть въ огромномъ большинствѣ случаевъ метафизическій самообманъ. Таково и въ дѣйствительности мнѣніе Конта. По его словамъ: „Призрачная психологія (то есть, исходящая

---

[1]) А. А. Козловъ: «Позитивизмъ Конта», Вопросы фил. и психологіи, 1893, № 16-й, стр. 48-я.

[2]) «Cours de la philosophie positive», III, p. 569.

изъ фактовъ самонаблюденія) есть послѣдняя трансформація теологіи (?)". „При самонаблюденіи вы должны заниматься созерцаніемъ явленій, происходящихъ въ вашемъ духѣ, тогда, когда (подъ вліяніемъ самонаблюденія) въ немъ уже ничего не будетъ". Изслѣдованіе психически неуловимыхъ или нечувствительныхъ явленій кажется Конту *„profondement contradictoire."* Слѣдовательно, въ психически недоступномъ онъ видитъ логически невозможное. Это смѣшеніе психо-физическаго и логическаго всего характернѣе видно въ общемъ взглядѣ Конта на обязательность логическихъ законовъ; по его мнѣнію: „Логическіе законы человѣческой мысли изучались до сихъ поръ путями мало цѣлесообразными для ихъ объясненія". Но послѣ появленія великаго физіолога Биша дѣло измѣнилось, и теперь со статической точки зрѣнія ихъ изученіе состоитъ въ опредѣленіи органическихъ условій, отъ которыхъ они зависятъ. Изъ этого матеріалистическаго пониманія *логики*, какъ отдѣла *анатоміи* и *физіологіи* [1]), выросло у Конта, по всей вѣроятности, постоянное *безсознательное* смѣшеніе логически-сверхчувственнаго съ метапсихическимъ. А отсюда понятны и дальнѣйшіе выводы, какіе мы можемъ сдѣлать изъ мнѣній Конта по вопросу о метафизическомъ въ отдѣльныхъ наукахъ: *слишкомъ отдаленное въ пространствѣ, слишкомъ давнее во времени, слишкомъ утонченное въ пространствѣ и слишкомъ мимолетное во времени* — вотъ истинная сфера метафизики. Вотъ почему *химія небесныхъ тѣлъ, ученіе о происхожденіи организмовъ, физическія гипотезы объ эѳирѣ* и *вся психологія цѣликомъ*, должны быть изгнаны изъ положительной науки, какъ „дикое порожденіе химерической метафизики".

Метапсихическое у Канта и Конта.

	Кантъ: *Etwas Nicht-sinnliches.*	*Контъ*:
	Идеи *не метафизическія*:	Идеи *метафизическія*:
Non sensibile:	1) слишкомъ *малое*,	1) слишкомъ *давнее*,
	2) слишкомъ *отдаленное*,	2) слишкомъ *отдаленное*,
	3) слишкомъ *утонченное*,	3) слишкомъ *утонченное*,
	4) слишкомъ *мимолетное*.	4) слишкомъ *мимолетное*.

Совершенно подобное же смѣшеніе метапсихическаго и метафизическаго мы находимъ у Милля: онъ иногда, можетъ быть, незамѣтно для себя склоненъ отожествлять непознаваемое съ слиш-

[1]) «Cours de la philosophie positive», v. I· p. 35.

комъ отдаленнымъ или слишкомъ малымъ. I) Онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ „Логики“, что законъ причинности, быть можетъ, недѣйствителенъ на одномъ изъ многочисленныхъ небесныхъ свѣтилъ [1]). Еслибы Милль сказалъ „въ сферѣ вещей въ себѣ, буде таковыя существуютъ“, то такое утвержденіе было бы столь же возможно, какъ и прямо противоположное. Но относительно міра звѣздъ намъ можно такъ же быть увѣренными въ его подчиненности закону причинности, какъ и относительно бумажника въ нашемъ боковомъ карманѣ: вѣдь, міръ неподвижныхъ звѣздъ, какъ объектъ нашего познанія, такой же устойчивый комплексъ представленій, какъ и любое близкое намъ по пространству воспріятіе. II) Милль, повидимому, готовъ признать мыслимымъ отрицаніе безконечной (in indefinitum) дѣлимости пространства при нѣкоторыхъ эмпирическихъ условіяхъ: „Допустимъ, что, усиливая увеличительную способность нашихъ инструментовъ, прежде чѣмъ мы достигли предѣла возможнаго увеличенія, мы дошли до момента, когда то, чтò казалось намъ minimum visibile въ данномъ микроскопѣ, не оказывается бòльшимъ, но остается, повидимому, недѣлимымъ при разсматриваніи въ микроскопъ, который по своему механическому устройству можетъ еще болѣе увеличивать. Я говорю, что, случись это, *мы должны бы были вѣрить въ минимумъ протяженія*, или, если какой-нибудь апріорный предразсудокъ (sic!) препятствуетъ этому, мы должны бы были по крайней мѣрѣ считать себя способными мыслить (to conceive) минимумъ протяженія“ [2]). Подобныя же соображенія заставили Бокля поставить въ зависимость достовѣрность геометріи отъ открытія микроскопа, а Лобачевскаго—провѣрять аксіомы геометріи измѣреніемъ астрономическихъ треугольниковъ.

Область „метапсихическаго“ подчинена нашимъ законамъ познанія, ибо она всецѣло есть плодъ *нашего закономѣрно регулируемаго научною индукціей воображенія*. „Каждая увеличенная подъ микроскопомъ часть предмета, не тожественна непосредственно съ этою же частью, видимою безъ микроскопа: ихъ тожественность опирается на причинную связь между ними и на замѣщеніе меньшей части большею. Только въ силу того, что я на основаніи причинной связи ставлю мысленно частицу AB подъ микроскопомъ на мѣсто частицы ab, видимой простымъ глазомъ, *AB* является увеличеніемъ *ab*, и дѣленіе послѣдней можно

---

[1]) См. «Логику», т. II-й, гл. XXI-ю.
[2]) «Examination of Sir. W. Hamilton's Philosophy», p. 84, 1865.

продолжать“ [1]). Здѣсь, слѣдовательно, наблюдается нѣчто аналогичное признанію *тожественности воспріятія* той же вещи послѣ временного перерыва. Такое тожество никогда, какъ выше было замѣчено, не дано непосредственно, опирается на законъ причинности и всегда предполагаетъ соотношеніе между закономѣрно связанными представленіями, вопросъ же о *реальномъ тожествѣ внѣ всякаго отношенія къ сознанію* остается внѣ разсмотрѣнія. (См. выше стр. 132-ю). Въ вышеприведенныхъ примѣрахъ — у Конта и Милля — мы видимъ такое смѣшеніе органовъ чувствъ съ философскими критеріями познанія, что невольно вспоминаются глубокомысленныя слова Гаманна: „5 органовъ чувствъ — 5 хлѣбовъ, которыми напиталось множество народа“.

Я подробнѣе останавливаюсь на этомъ, такъ какъ громадные успѣхи современной науки въ области *измѣрительныхъ приборовъ*, „расширеніе нашихъ чувствъ“, можетъ давать поводъ къ безплоднымъ мечтаніямъ относительно области сверхчувственнаго. Итоги этихъ успѣховъ представлены лейпцигскимъ физикомъ Отто Винеромъ (Wiener) въ его интересной рѣчи о „расширеніи нашихъ чувствъ“ [2]). Мы обладаемъ вѣсами, указывающими разницу въ вѣсѣ *въ 20 милліоновъ разъ меньшую*, чѣмъ наша кожа. Теоретически при помощи фотографіи остается возможность построить микроскопы, въ 4 раза превосходящіе современные силою увеличенія. А лучшіе теперешніе микроскопы увеличиваютъ разъ въ 200! Аппаратъ Феддерсена можетъ измѣрять сотую часть милліонной части секунды. Гальванометръ Пошена имѣетъ порогъ раздраженія ниже одной билліонной эрги, онъ приблизительно въ 10000 разъ превосходитъ чувствительностью глазъ и ухо и т. д., и т. д. Винеръ справедливо замѣчаетъ по этому поводу: „Философы часто утверждали, что вещь въ себѣ навсегда останется непознаваемой. Физикъ долженъ на это отвѣтить, что предметомъ его изслѣдованій будетъ во всякомъ случаѣ отношеніе вещей къ нему самому и другъ къ другу. Вещи, которыя не дѣйствуютъ ни на его чувства, ни другъ на друга, которыя ни непосредственно, ни опосредствованнымъ образомъ на него не вліяютъ, конечно, не могутъ быть имъ познаны. Но онъ будетъ усматривать причину этого не въ несовершенствѣ своихъ методовъ, а въ опредѣленіи самаго понятія вещи въ себѣ“.

---

[1]) ‹Grundlagen einer Erkenntnisstheorie›, v. Schubert-Soldern, 1884, S. 319.

[2]) ‹Die Erweiterung unserer Sinne›, 1900, Akademische Antrittvorlesung, S. 23. Есть русскій переводъ въ ‹Русской Мысли›, 1903.

Смѣшеніе метапсихическаго съ метафизическимъ особенно часто встрѣчается на низшихъ ступеняхъ философскаго мышленія. Самое слово „трансцендентный„ въ богословіи первоначало означало: „то, что лежитъ за предѣлами міра“, то есть *слишкомъ отдаленное* — „id quod transcendit mundum“, а потомъ уже стало означать „то, что лежитъ за предѣлами сознанія“, т. е. не соотвѣтствуетъ его закономъ и формамъ — „id quod transcendit conscientiam“ [1]). „Противопоставленіе неба и земли, говоритъ Гёффдингъ [2]), для древности вполнѣ естественно сливалось съ противопоставленіемъ божественнаго и человѣческаго, вѣчнаго и преходящаго, совершеннаго и несовершеннаго. Выраженія: „высшее“ и „низшее“ имѣли первоначально буквальный смыслъ; символическій смыслъ, какъ и всегда, присоединился лишь впослѣдствіи“. Только тогда появляется стремленіе „устранить локализацію изъ содержанія религіозныхъ представленій“, провозглашается „внѣпространственность“ божественнаго. Подобнымъ же образомъ духовное первоначально разсматривается, какъ мы видѣли, какъ нѣчто „*крайне утонченное*“, „эѳирное“ „невѣсомое“, по выраженію Гризингера [3]), и однако протяженное и тѣлесное, а затѣмъ уже отъ „души“ отпадаютъ всякія пространственныя опредѣленія.

---

[1]) См. Uphues: «Das Bewusstsein der Transcendenz» «Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie», B. XXI. 1897, S. 454.
[2]) «Философія религіи», 1903, стр. 40—50-я.
[3]) Мори: «Сонъ и сновидѣнія.» 1867, стр. 37-я. См. выше стр. 141-ю.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

Аналитическія и синтетическія сужденія. Законы мышленія и интуитивный синтезъ. Вопросъ о роковомъ характерѣ формъ познанія. Superrogativum. Самостоятельная роль 3-хъ законовъ мысли. Законы мысли, какъ абстракція отъ формъ познанія. Таблица метафизическихъ фикцій. Объективное значеніе законовъ мысли. Законъ коммутативности формъ познанія. Аксіома понятности міра. Скептицизмъ диллетанта, эрудита, пессимиста и эстета.

Установленная нами зависимость законовъ мысли отъ формъ познанія, не измѣняя по существу кантова ученія о различіи аналитическихъ и синтетическихъ сужденій, вынуждаетъ насъ сдѣлать по поводу этого ученія нѣкоторыя замѣчанія. Для этой цѣли прежде всего скажемъ нѣсколько словъ о взглядахъ на природу аналитическихъ сужденій до и послѣ Канта. Реакція противъ схоластической логики въ XVII-мъ вѣкѣ породила предубѣжденіе противъ этой науки. Философы самыхъ противоположныхъ направленій (напримѣръ, Бэконъ и Декартъ) сходились въ томъ, что усматривали въ логикѣ систему чисто аналитическихъ истинъ, не расширяющихъ нашего познанія. Исключеніе составляетъ одно мѣсто въ Поръ-Рояльской Логикѣ, гдѣ осуждается аналитическій взглядъ на логику, какъ на символическій счетъ, и развивается мнѣніе, что логика расширяетъ наше познаніе, давая намъ новыя сужденія, имѣющія значеніе для опыта. Это поясняется на слѣдующемъ курьезномъ примѣрѣ: Имѣющій цилиндрическую форму брусокъ b вставленъ въ кружокъ съ круглымъ отверстіемъ b', такъ что можетъ свободно вращаться въ немъ; другой брусокъ a, имѣющій форму параллелепипеда, вставленъ въ кружокъ съ квадратнымъ отверстіемъ a': мы можемъ, не прибѣгая къ опыту, сказать, что при вращеніи a, a' необходимо будетъ вращаться, при вращеніи же b, b' можетъ оставаться неподвижнымъ. На синтетичность математическихъ законовъ впервые обращаетъ вниманіе Локкъ, но его взглядъ не раздѣляется большинствомъ философовъ XVIII-го вѣка. Юмъ, Кондильякъ, Гельвецій продолжаютъ считать матема-

тику системой аналитическихъ сужденій [1]). Только Вольфъ настаиваетъ на синтетичности математическихъ познаній, позднѣе — философы „здраваго смысла". Такъ напримѣръ, Дугальтъ Стьюартъ не раздѣляетъ взглядовъ своего современника Кэмпбелля, будто изъ $A=A$ можно аналитически вывести: „πr^2 = площади Δ-ка съ основаніемъ $= 2\pi$, и высотой $= r$." Ариѳметическія истины, по его мнѣнію, сводимы къ тавтологіи, геометрическія же несводимы [2]). Вотъ между прочимъ почему математики вводятъ два типа тожества— совпаденія: 1) *congruentia actualis* и 2) *congruentia potentialis*. Дугальтъ Стьюартъ считаетъ аналитичность математическихъ сужденій парадоксомъ, который становится *чудовищнымъ* въ примѣненіи къ сложнымъ формуламъ, какъ, напримѣръ, биномъ Ньютона. Эти взгляды Дугальтъ Стьюартъ [3]) развилъ послѣ появленія „Критики чистаго разума" но, по всей вѣроятности, независимо отъ нея (ему былъ извѣстенъ лишь безграмотный латинскій переводъ Борна), такъ какъ подобныя же мысли встрѣчаются и раньше, напримѣръ, у Рида. Но фактъ синтетичности математическихъ сужденій находилъ себѣ оправданіе въ томъ, что они суть „естественныя внушенія," natural suggestions (Ридъ), „законы вѣры", laws of belief (Стьюартъ), „неудержимыя вѣрованія", irresistible beliefs (Браунъ). Кантъ впервые указалъ на то, что синтетичность нашего познанія и въ частности математическаго обусловлена участіемъ въ процессѣ познанія наряду съ *законами мышленія* и *формъ познанія*, но онъ недостаточно выяснилъ взаимоотношеніе между этими двумя элементами, что повело къ цѣлому ряду неясностей у самаго Канта и у другихъ послѣдующихъ мыслителей: Гегеля, Ренувье, Шопенгауэра, Манселя и др. Высказавъ важную мысль о зависимости законовъ мысли отъ формъ познанія, Кантъ не проводитъ ее со строгой послѣдовательностью черезъ всю критику: онъ безсознательно переноситъ законы мышленія на вещи въ себѣ, какъ это уже было показано. (См. выше стр. 153-ю) Но этого мало. Я не нахожу у Канта отчетливаго отвѣта на слѣдующій вопросъ: представляетъ ли необходимость синтетическихъ сужденій въ математикѣ нѣчто принимаемое, какъ фактъ, или эта необходимость неразрывно связана съ логической необходимостью самаго закона противорѣчія? Можно ли усматривать, напримѣръ, въ понятіи прямолинейной двухсторонней фигуры логиче-

[1]) Историческія подробности по этому вопросу читатель найдетъ въ статьѣ: «Kant's Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori in ihrer Bedeutung für die Mathematik», Wilibald Reichardt, Philosophische Studien, IV B., 1888, S. 595.

[2]) «Elements of the Philosophy of the human mind», v. II, ch. I, sect. I, p. 23.

[3]) См. мою статью: *Дугальтъ Стьюартъ* въ Словарѣ Брокгауза и Ефрона.

ское противорѣчіе? Кантъ отвѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ отрицательно [1]), въ другомъ—утвердительно [2]) и понятно почему. Съ одной стороны понятія двухъ прямыхъ и замыканія пространства *какъ будто* не противорѣчатъ другъ другу, а съ другой несомнѣнно, что они также приводятъ насъ къ логическому противорѣчію: *невозможность пространственнаго синтеза всегда бываетъ связана косвенно съ допущеніемъ противорѣчія*—вотъ почему она въ данномъ случаѣ равносильна противорѣчію.

Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ, что двѣ прямыя *могутъ* замыкать пространство. Но такое предположеніе приведетъ насъ неизбѣжно въ столкновеніе съ аксіомами трехмѣрнаго пространства. А между тѣмъ, какъ мы видѣли, *самый законъ противорѣчія въ его чисто аналитической формѣ: „Ни одно А не есть Не-А“ опирается непремѣнно на пространственный синтезъ и притомъ въ трехмѣрномъ пространствѣ.* Всякая попытка расширить понятіе пространства ведетъ, какъ выше было замѣчено, лишь къ символизму, который представляетъ огромный методологическій интересъ для математиковъ, но который не можетъ имѣть никакого реальнаго значенія, т. е. говорить о *возможности* многомѣрнаго пространства, возможности въ иномъ смыслѣ, кромѣ простого символизма, все равно, что говорить о возможности нарушенія закона противорѣчія въ его чисто аналитической формѣ. *Что „Ни одно А не есть Не-А“ нисколько не достовѣрнѣе любого геометрическаго положенія, ибо достовѣрность въ обоихъ случаяхъ покоится на природѣ того же самаго пространства.* Шопенгауэръ былъ до извѣстной степени правъ, уподобляя геометровъ, снѣдаемыхъ чрезмѣрными сомнѣніями относительно основаній геометріи, съ тѣми юристами, о которыхъ Шиллеръ писалъ слѣдующее: „Уже много лѣтъ я пользуюсь моимъ носомъ для обонянія, но, спрашивается, имѣю ли я право на мой носъ?“ Догматичность Шопенгауэра во взглядѣ на этотъ вопросъ заключалась лишь въ томъ, что онъ не указываетъ *на зависимость самого закона противорѣчія отъ условій пространственнаго синтеза.*

---

[1]) „... *въ понятіи фигуры, которая замыкается двумя прямыми линіями, противорѣчія нѣтъ*, ибо понятіе о двухъ прямыхъ линіяхъ и объ ихъ соединеніи еще не заключаютъ въ себѣ отрицанія фигуры. Но невозможность этого основывается не на понятіи въ себѣ, а на конструкціи этого понятія въ пространствѣ, т. е. на условіяхъ пространства и на его опредѣленіи; ..“ «Критика чистаго разума», пер. Соколова, 1902, стр. 142-*я*, отдѣлъ: «Постулаты эмпирическаго мышленія».

[2]) «Предметъ понятія, *который противорѣчитъ себѣ*, есть ничто, ибо само понятіе—ничто, *нѣчто невозможное*, какъ прямолинейная фигура изъ двухъ сторонъ (nihil negativum)». «Критика чистаго разума», стр. 242-*я* (пер. Соколова).

Итакъ нарушеніе, законовъ, которые устанавливаются въ математикѣ въ синтетическихъ сужденіяхъ, приводитъ къ логическому противорѣчію, хотя само на первый взглядъ не есть логическое противорѣчіе. Законъ противорѣчія еще не заключаютъ въ себѣ *explicite* разнообразія различныхъ видовъ апріорнаго синтеза. Подобно ситечку съ отверстіями опредѣленныхъ размѣровъ, онъ какъ будто просѣваетъ (реализуетъ въ опытѣ) зерна лишь опредѣленнаго размѣра, но не обусловливаетъ ни ихъ вѣса, ни качества. Но съ другой стороны *онъ самъ обусловленъ этими синтезами*, въ силу чего и получаетъ двоякое значеніе.

На это двоякое значеніе закона противорѣчія указываетъ Спиръ [1]) въ своей замѣчательной книгѣ: „Denken und Wirklichkeit" онъ называетъ несовмѣстимость утвержденія и отрицанія того же признака: *„Principe de la contradiction evidente"*, а несовмѣстимость двухъ положительныхъ признаковъ, приводящую косвеннымъ образомъ къ противорѣчію — *„Principe de la contradiction implicite"* (См. стр. 139-ю франц. пер. проф. Пэнжона). „Разница между этими двумя формулами прежде всего заключается въ томъ, что отрицаніе относится именно къ утвержденію (въ первомъ случаѣ) и уничтожаетъ послѣднее, между тѣмъ какъ два утвержденія не могутъ отрицать одно другое непосредственно, но лишь при томъ условіи, что объекту нельзя приписать съ той же точки зрѣнія двухъ различныхъ положительныхъ признаковъ, въ силу чего противорѣчіе между двумя утвержденіями *не такъ очевидно*, какъ утвержденіе и отрицаніе того же признака", но имплицитно. Спиръ разъясняетъ и причину этой меньшей ясности во второй формулировкѣ. „Еслибы въ пространствѣ существовали только круглыя и квадратныя фигуры, то никто не дерзнулъ бы утверждать, будто квадратный кругъ мыслимъ. Ибо сознаваніе различія этихъ двухъ фигуръ проникало бы всецѣло понятіе той и другой. Мы бы такъ отчетливо мыслили „круглое", какъ „неквадратное"! Но, въ дѣйствительности, очевидно, дѣло обстоитъ иначе. Некруглая фигура не есть непремѣнно неквадратъ: она можетъ имѣть множество другихъ формъ, кромѣ этихъ двухъ. Отсюда слѣдуетъ, что „круглое" и „квадратное" не образуютъ въ нашемъ сознаніи такой противоположности, какъ покой и движеніе, хотя различія „круглое", „квадратное" такъ же опредѣленны и несоединимы, какъ „покой" и „движеніе", „прямой" и „непрямой". Но такъ

---

[1]) О личности и философскомъ творчествѣ высоко замѣчательнаго русскаго философа Африкана Александровича Шпира (или Спира, род. въ 1837 г., умеръ въ 1895 г.) см. мою статью: *Шпиръ* въ Энциклопед. Словарѣ Брокгауза и Ефрона.

какъ „круглое“ и „квадратное“ не образуютъ въ нашемъ сознаніи столь вопіющей противоположности, то мысль о несоединимости различій не представляется сознанію столь отчетливо, не такъ бросается въ глаза, и можетъ быть упущена изъ виду, что и можно наблюдать на Миллѣ“. Это глубокомысленное соображеніе Шпира есть, на мой взглядъ, *очень важное философское открытіе*, и читатель въ послѣдующемъ изложеніи оцѣнитъ все его значеніе. Значительно позднѣе Шпира (именно въ 1884 г.), не ссылаясь на него и, быть можетъ, независимо отъ него подобныя же соображенія высказываетъ Шубертъ-Зольдернъ: „Это — противорѣчіе: желать утверждать, будто возможно представить цвѣтъ самъ по себѣ, не представляя себѣ въ тоже время чего-то протяженнаго, ибо цвѣтъ и протяженіе неотдѣлимы. Но почему они неотдѣлимы—этого не указываетъ законъ противорѣчія, онъ только гласитъ: „существуютъ А, неотдѣлимыя отъ В“; почему А неотдѣлимо отъ В — это лежитъ въ А и въ В и неотдѣлимо отъ нихъ, только попытка отдѣлить ихъ можетъ показать, что они неотдѣлимы. Точно также часть пространства не можетъ быть заразъ красной и голубой или четырехугольной и круглой. Красное и голубое, четырехугольное и круглое суть содержанія сознанія, которыя одновременно въ томъ же мѣстѣ не могутъ быть объединены. Почему? Это опять же коренится въ нихъ самихъ и въ этомъ можно убѣдиться лишь самою попыткою ихъ объединенія.— Итакъ, *собственно говоря, законъ противорѣчія распадается на 2 положенія:* одно выражаетъ простой фактъ, что существуютъ несоединимыя содержанія сознанія, другое есть само отрицаніе (извѣстнаго утвержденія) и потому, какъ таковое, примыкаетъ къ закону тожества, ибо, какъ и тотъ, оно оставляетъ въ сторонѣ различіе содержаній. Въ обоихъ случаяхъ однако противорѣчіе заключается въ формѣ неосуществимаго требованія. Осуществимость требованія уничтожила бы сáмое противорѣчіе [1])“.

„Что голубое не зелено, не заключаетъ въ себѣ *никакого противорѣчія*. Мы могли бы вѣрить, что зеленое можетъ быть голубымъ такъ же легко, какъ мы вѣримъ, что круглая вещь можетъ быть голубой, еслибы опытъ не научилъ насъ несовмѣстимости первыхъ двухъ аттрибутовъ и совмѣстимости двухъ послѣднихъ“. Такъ говоритъ Милль [2]), забывая, что необъединимость качествъ въ доступный сознанію синтезъ приводитъ, какъ и необъединимость геометрическихъ элементовъ, косвеннымъ образомъ

---

[1]) Schubert-Soldern: «Grundlagen einer Erkenntnisstheorie», 1884.
[2]) «Examination of Sir William Hamilton's Philosophy», ch. XXI.

къ противорѣчію. Если красное—зелено, *то одно можетъ замѣщать другое*, на основаніи положенія: *„Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt salva veritate“* (Лейбницъ [1])—„тожественны двѣ вещи, которыя взаимозамѣстимы безъ ущерба истинѣ“. Попытка такого замѣщенія немедленно приведетъ насъ къ противорѣчію съ нами самими. [2]). Намъ могутъ возразить, что для дальтониста, напримѣръ, красное—зелено, и зеленое—красно. Но на это мы отвѣтимъ, что въ сознаніи дальтониста не два различныхъ цвѣта тожественны, но, благодаря структурѣ нервныхъ элементовъ глаза, дана *возможность лишь одного цвѣта на мѣстѣ нашихъ двухъ*. Но, если дальтониста поставить сторожемъ на линію желѣзной дороги, то, не различая зеленаго и краснаго флаговъ, онъ можетъ надѣлать много бѣдъ, такъ какъ *показанія его зрѣнія будутъ въ противорѣчіи съ показаніями зрѣнія машиниста* на паровозѣ.

Еслибы указанное *двоякое* значеніе закона противорѣчія было болѣе отчетливо сознано Кантомъ, то темный и запутанный вопросъ объ соотношеніи между аналитическими и синтетическими сужденіями не былъ бы источникомъ столь глубокихъ недоразумѣній и разногласій въ послѣкантовской философской литературѣ.

Это соотношеніе, оставалось неяснымъ преемникамъ Канта. Такъ напримѣръ, Гегель, стремясь свести познаніе къ діалектическому процессу чистой мысли, возобновляетъ старой раціоналистическій взглядъ на математику; по его мнѣнію: „прямая — кратчайшее разстояніе между 2-мя точками“ есть сужденіе аналитическое. Ренувье доказываетъ аналитичность ариѳметическихъ сужденій. Другіе писатели впадаютъ въ противоположную крайность, отрицая существованіе аналитическихъ сужденій. Брюксвикгъ полагаетъ, что чисто аналитическое сужденіе вовсе не было бы сужденіемъ: „Если сужденіе устанавливаетъ отношеніе между субъектомъ и предикатомъ, то природа сужденія связана съ природой отношенія. Въ аналитическихъ сужденіяхъ предикатъ уже намѣченъ въ субъектѣ, и сужденіе есть лишь отраженіе ранѣе установленной между ними связи, оно не утверждаетъ новаго единства, слѣдовательно, оно не соотвѣтствуетъ истин-

[1]) «Non inelegans specimen demonstrandi», opera ed. Erdm., p. 94.

[2]) Одни качества соединимы и взаимозамѣстимы, другіе—нѣтъ, это положеніе *апріорно:* оно есть приложеніе законовъ тожества и противорѣчія къ качественнымъ отношеніямъ. Но *какія именно* качества соединимы и какія взаимозамѣстимы и, съ другой стороны, какія именно качества несоединимы и не поддаются взаимному замѣщенію, это положеніе *апостеріорно*, и можетъ быть установлено лишь путемъ психологическаго самонаблюденія и эксперимента. См. по этому вопросу Cornelius: «Psychologie als Erfahrungswissenschaft», 1897, 5.

ному акту умственной дѣятельности“ [1])... Но отрицаніе возможности аналитическихъ сужденій было бы справедливо въ томъ случаѣ, еслибы мы считали законы мысли реально отдѣлимыми отъ формъ познанія. Тогда аналитическія сужденія вмѣстѣ съ законами мысли стали бы прямою невозможностью. Однако всякое аналитическое сужденіе, какъ мы видѣли, предполагаетъ синтетическое единство многообразія въ апперцепціи и потому имѣетъ одинаковое право на существованіе рядомъ съ синтетическими [2]).

Еслибы на это обстоятельство, какъ и на указанное выше, Кантъ и его комментаторы [3]) обратили бо̀льшее вниманіе, то, быть можетъ, въ спорномъ вопросѣ о различіи аналитическихъ и синтетическихъ сужденій, вопросѣ, породившемъ цѣлую литературу, было бы менѣе неясностей. Кантъ опредѣляетъ аналитическія сужденія, какъ такія, „въ которыхъ подлежащее заключено въ сказуемомъ“, которыя играютъ роль „разъясняющихъ“ въ противоположность синтетическимъ, „расширяющимъ“ наше знаніе, и какъ такія, коихъ достовѣрность опирается на тожество понятія подлежащаго и сказуемаго. Можно ли понимать въ такомъ случаѣ аналитическое сужденіе, какъ выраженіе *абсолютнаго* тожества подлежащаго и сказуемаго? Мы уже видѣли (см. стр. 90—91-ю, 97-ю, 107-ю, и 128-ю), что это невозможно, что аналитическія сужденія, даже самыя простыя, вродѣ A = A, *предполагаютъ категоріальный синтезъ* — пространственныя и временныя отношенія, качественное и количественное различеніе и т. д. Конечно, этотъ синтезъ является сравнительно болѣе бѣднымъ, чѣмъ расширеніе познанія путемъ „синтетическихъ“ сужденій, но все же онъ есть налицо, какъ *минимальное* conditio sine qua non. Мы видѣли уже, что Кантъ считается съ этимъ фактомъ—это можно было бы еще подтвердить нѣкоторыми цитатами—но онъ не обращаетъ на него достаточно вниманія, благодаря чему тѣже положенія теоріи познанія (опредѣленіе субстанціальности, аксіома о дѣлимости тѣлъ, принципъ единства апперцепціи) фигурируютъ у него, то какъ аналитическія, то какъ синтетическія сужденія [4]).

---

[1]) «La modalite du jugement», 1897.

[2]) „Аналитическое сужденіе опирается (presupposes) на синтетическое“. См. книгу John Watson: „Kant and his english critics“, 1885, p. 233.

[3]) Литературу по этому вопросу читатель найдетъ въ «Commentar etc». Vaihinger'a.

[4]) См. статью Koppelmann'a въ Philosophische Monatshefte (1885): «Kant's Lehre vom analyt. Urtheil».

Между тѣмъ, по словамъ самого же Канта: „Тожество понятій въ аналитическомъ сужденіи можетъ быть или непосредственнымъ (ausdrücklich—explicita), или не непосредственнымъ (nicht ausdrücklich—implicita). Въ первомъ случаѣ аналитическія сужденія тавтологичны, тавтологіи virtualiter пусты и безплодны, поэтому онѣ безполезны и неупотребительны. [1]) Имплицитныя тожественныя сужденія, наоборотъ не безплодны и не безполезны, ибо они проясняютъ черезъ развитіе, экспликацію, предикатъ, заключенный въ понятіи субъекта неразвитымъ, имплицитно [2])“. Вотъ почему, по словамъ Канта, нельзя дать аналитически прозрачнаго, исчерпывающаго опредѣленія апріорныхъ философскихъ понятій: „ибо я никогда не могу быть увѣренъ, что возможно подробно раскрыть ясное представленіе даннаго еще смутнаго понятія, если я не знаю, что оно адэкватно предмету. А такъ какъ его понятіе въ томъ видѣ, какъ оно мнѣ дано, можетъ заключать въ себѣ много темныхъ представленій, которыя при анализѣ мы обходимъ, хотя всегда ими пользуемся, то подробность анализа моего понятія остается всегда сомнительною и только посредствомъ многократно повторяющихся примѣровъ становится проблематически достовѣрною, но никогда не бываетъ достовѣрною аподиктически [3])“.

Итакъ, въ основѣ даже аналитическихъ сужденій лежитъ категоріальный синтезъ, а также извѣстная интуиція, какъ это было показано Кантомъ. Онъ только недостаточно оттѣнилъ одинаковую зависимость математическихъ операцій мысли и отъ закона противорѣчія, и отъ первичной природы тѣхъ интуицій, отъ которыхъ зависитъ и самъ законъ противорѣчія.

Значеніе интуиціи, выдвинутое Кантомъ въ геометріи, было совершенно извращено Шопенгауэромъ. Пораженный удивительною наглядностью интуитивныхъ доказательствъ Шопенгауэръ какъ-бы забылъ, что интуитивная наглядность только потому и убѣдительна, что созерцанія въ математикѣ представляютъ болѣе точную иллюстрацію логическихъ понятій, которыя подчинены также и закону противорѣчія. Каждый шагъ въ геометрическомъ доказательствѣ опирается на эту *логическую формулу* и получаетъ свою убѣдитель-

[1]) По словамъ Шиллера, такія глубокомысленныя тавтологіи встрѣчаются однако у метафизиковъ:

„Кто метафизикомъ слыветъ,
Тотъ знаетъ, что не грѣетъ ледъ,
Что свѣтлое сіяетъ,
Сырое жъ промокаетъ.

[2]) Logik, § 35.

[3]) Критика чистаго разума, стр. 507 (пер. Сок.).



ность не оттого только, что данъ въ созерцанiи, но и оттого, что не приводитъ насъ къ нарушенiю этой формулы [1]) и связанныхъ съ нею *аксiомъ и дефиницiй*. Созерцанiя—лишь иллюстрацiи понятiй, и алгебра съ ея дискурсивными понятiями не уступаетъ геометрiи въ достовѣрности: „Въ геометрiи, говоритъ Кантъ, гдѣ знаки особенно близки къ предметамъ, означаемымъ ими, очевидность еще больше, хотя въ алгебрѣ очевидность столь же достовѣрна". Между тѣмъ что дѣлаетъ Шопенгауэръ? Онъ настаиваетъ на безусловномъ устраненiи изъ геометрiи всякаго *дискурсивнаго* элемента въ доказательствахъ. Идеальный учебникъ геометрiи, съ его точки зрѣнiя, долженъ былъ бы весь состоять изъ формулировокъ теоремъ, леммъ и т. д. и чертежей — безъ доказательствъ. Каждый чертежъ долженъ быть такъ составленъ, чтобы пристальный взглядъ на него былъ достаточенъ для убѣжденiя насъ въ правильности теоремы. Шопенгауэръ предлагаетъ доказывать Пиѳагорову теорему (для △-ка съ равными катетами) при помощи чертежа, который помѣщенъ въ концѣ книги. Шопенгауэръ не даетъ доказательства для △-ка съ неравными катетами, но высказываетъ увѣренность, что его легко можно найти. Гартманнъ поддерживаетъ ту-же точку зрѣнiя и приводитъ индѣйское древнее интуитивное доказательство Пиѳагоровой теоремы съ неравными катетами. (См. чертежъ въ концѣ книгѣ) Напряженно всматриваясь въ эти двѣ фигуры, можно, дѣйствительно, убѣдиться въ справедливости Пиѳагоровой теоремы. Но ясное дѣло, что [2]) 1) такой способъ доказательства представляетъ *большую опасность*, такъ какъ неточность чертежа, поспѣшность, зрительная иллюзiя могутъ повести легко къ самообману. 2) Онъ совершенно непримѣнимъ къ *сложнымъ* отношенiямъ. Вотъ 2 линiи, говоритъ Спенсеръ, a и b: очевидно, что $a > b$. Но вотъ двѣ другiя линiи c и d: которая изъ нихъ длиннѣе? (см. чертежъ въ концѣ книги) 3) Даже если признавать съ педагогической точки зрѣнiя достоинство особенно наглядныхъ иллюстрацiй доказательства, то все-таки мы непремѣнно должны требовать присоединенiя *доказательства*. Свою

[1]) «Нѣтъ геометрическихъ аксiомъ, говоритъ Сталло, которыя были бы просто чувственною данною, какъ полагаютъ сенсуалисты, или данною интуицiи, какъ утверждаютъ идеалисты или интеллектуалисты. Всѣ аксiомы геометрiи, служащiя отправными пунктами для дедукцiй, заключаютъ въ себѣ два элемента: элементъ интуицiи (заимствованный у ощущенiя) и элементъ активной интеллектуальной детерминацiи, называемый дефиницiей». (J. B. Stallo: «La matière et la physique moderne», 1883, p. 189).

[2]) Такъ называемое «интуитивное» доказательство отличается въ подобныхъ случаяхъ отъ «дискурсивнаго» главнымъ образомъ лишь тѣмъ, что процессъ *логическаго отожествленiе* между отдѣльными частями геометрическаго построенiя совершается безъ помощи словъ и алгебраическихъ символовъ, путемъ *перенесенiя*

мистическую вѣру въ самоочевидность интуитивныхъ доказательствъ Шопенгауэръ раздѣляетъ съ философами здраваго смысла: крупнѣйшій изъ нихъ—Гамильтонъ, который испыталъ на себѣ вліяніе критицизма, говоритъ: „Сознаніе для философа, служитъ тѣмъ же, чѣмъ Библія для богослова“; но показанія сознанія нерѣдко обозначаютъ для Гамильтона расплывчатую самоочевидность, не прошедшую сквозь горнило сомнѣнія.

Неясное пониманіе соотношенія, существующаго между интуиціей и концептомъ въ математикѣ, издавна служило источникомъ характерныхъ заблужденій. Уже въ XVII-мъ вѣкѣ идею Шопенгауэра предвосхищаетъ Іохимъ Юнгіусъ. Его книга: „Geometria Empirica“, представляющая въ настоящее время большую библіографическую рѣдкость, появилась въ 1650 году. Въ этой книгѣ дѣлается попытка замѣнить дискурсивныя доказательства вырѣзываніемъ фигуръ, складываніемъ и наложеніемъ. Другой математикъ того же времени (Schioppius) поступилъ обратно: онъ изложилъ въ силлогистической формѣ безъ чертежей „Начала Эвклида“. Обѣ попытки являются совершенно безцѣльными, потому что „интуиціи безъ концептовъ—слѣпы, концепты безъ интуицій—пусты“.

Итакъ, въ математикѣ мы постоянно руководствуемся не одними законами пространственно-временного синтеза, но и закономъ противорѣчія. Равнымъ образомъ и въ логикѣ мы должны въ концѣ-концовъ всегда опираться не на одинъ законъ противорѣчія, но и на интуицію, безъ которой законъ противорѣчія и аналитическія сужденія не имѣютъ никакого смысла. Аналитическое сужденіе: „тѣло протяженно“ требуетъ интуиціи тѣла. Если я скажу англичанину, не знающему по-русски: „тѣло протяженно“, онъ ничего не пойметъ, потому что ему не дано условія для образованія концептовъ—интуиціи: въ его умѣ не можетъ возникнуть ассоціація по смежности между интуиціей тѣла, иллюстрирующей

фокуса вниманія, «подчеркиванія», «ретушированія» активностью вниманія (см. выше стр. 139 ю) сравниваемыхъ линій, площадей и другихъ элементовъ и частей построенія. Чрезвычайная *мимолетность* и *быстрота* этого процесса нерѣдко мѣшаютъ намъ *возстановить его въ памяти*, такъ что правильный результатъ какъ-бы сваливается съ неба, кажется чудомъ и даетъ поводъ приписать дѣятельность нашего мышленія закулисному участію мистическаго Безсознательнаго. Именно такой выводъ мы находимъ у Гартманна:... «у математиковъ встрѣчается способность дѣлать интуитивные прыжки въ стройной цѣпи умозаключеній и выпускать нѣкоторое количество ея членовъ, такъ изъ посылокъ перваго умозаключенія тотчасъ въ сознаніе вскакиваетъ умозаключеніе, которое должно бы слѣдовать третьимъ или пятымъ». Изъ этого, по его словамъ, можно заключить, что «въ дедуктивномъ методѣ сознательная логика, какъ бы хромая, ковыляетъ на деревяшкѣ, тогда какъ логическая интуиція летаетъ на Пегасѣ Безсознательнаго, который въ одно мгновенье скачетъ отъ земли до неба». См.: «Философія Безсознательнаго», ч. I, стр. 209-я, 1873, пер. проф. А. А. Козлова.

понятіе, и словесным знаком. Логическіе процессы расширяють наше познаніе, поскольку въ нихъ входятъ синтетическія сужденія, но неоспоримое превосходство геометрическаго познанія надъ логическимъ заключается въ томъ, что иллюстрація понятій и связи между ними въ этой области болѣе точна. Въ логикѣ же иллюстраціи эмпирическихъ понятій крайне несовершенны—благодаря своей качественной природѣ онѣ расплывчаты. Въ виду этого, пора уничтожить иллюзію, будто логика, какъ сфера *чистой* мысли строже въ своихъ доказательствахъ, чѣмъ геометрія, у которой будто-бы необходимая связь понятій нуждается еще въ подтвержденіи въ интуиціи (см. выше стр. 98-ю). *Самая совершенная доказательность, на какую только способенъ человѣческій разсудокъ, есть доказательность математическая.* Вотъ почему Спенсеръ совершенно правъ, называя *несовершенными* процессами мысли *качественные логическіе выводы*, гдѣ мы руководствуемся не идеями *равенства* и *неравенства*, а идеями *сходства* и *несходства* [1]). Мы не имѣемъ ни малѣйшаго права приписывать формальной логикѣ чисто интеллектуальное познаніе въ противоположность интуитивному познанію, какъ низшему.

„Когда математикъ, говоритъ Кирхманнъ, не понимаетъ, почему отрѣзки пересѣкающихся хордъ въ кругѣ обратно пропорціональны, то повиненъ въ этомъ лишь самъ онъ, такъ какъ въ доказательствѣ это представлено наглядно (anschaulich) и наглядно выведено изъ существеннаго признака круга т. е. изъ равенства его радіусовъ. При этомъ очевидно, какъ это происходитъ. Необходимость, чтобы изъ извѣстнаго образа съ такимъ признакомъ вытекало такое именно слѣдствіе, дѣлается при помощи доказательства въ высшей степени наглядной, и когда человѣкъ требуетъ еще бо́льшаго, то онъ не знаетъ, что̀ значитъ *понимать*. Са̀мая апріорная точка зрѣнія (das a priori Einsehen), требуемая Кантомъ для пониманія, здѣсь имѣется въ его смыслѣ слова налицо. Когда подъ *пониманіемъ* разумѣютъ выясненіе или выведеніе изъ высшихъ посылокъ или законовъ, то это пониманіе во всякомъ случаѣ достигаетъ предѣла, когда мы поднялись до высшихъ и элементарнѣйшихъ законовъ, здѣсь мы должны удовольствоваться са̀мымъ фактомъ существованія этихъ законовъ; такъ дѣло обстоитъ, напримѣръ, съ закономъ тяготѣнія или съ закономъ ассоціаціи представленій... Наука непрерывно стремится и эти законы, временно занимающіе верховное положеніе, свести къ другимъ еще болѣе элементарнымъ;

---

[1]) Спенсеръ: «Психологія», т. III-й, стр. 71-я, 1876.

такое стремленіе, напримѣръ, теперь замѣчается по отношенію къ законамъ свѣта, тепла, электричества и магнетизма, а по отношенію ко многимъ процессамъ органической жизни оно уже увѣнчалось успѣхомъ. Однако какіе бы успѣхи въ этомъ отношеніи ни дѣлала наука, какъ бы ни удавалось ей уменьшать число верховныхъ законовъ, ей все-же никогда не удастся совершенно свести на нѣтъ множественность этихъ законовъ, и посему она въ этомъ отношеніи всегда должна оставаться въ концѣ-концовъ передъ нѣкоторой непонятностью. Только дедуктивный методъ и діалектическое „развитіе“ мысли у Гегеля претендуютъ выводить и объяснять различія изъ тожественнаго, между тѣмъ какъ реалистическая философія вмѣстѣ съ Кантомъ объявляетъ такія претензіи неосуществимыми и попытки въ этомъ направленіи считаетъ шарлатанствомъ“ [1]). Совершенно безцѣльными являются попытки подыскать *раціональныя* основанія для спеціальныхъ формъ апріорнаго синтеза: „Когда геометръ, говоритъ Кантъ, разсматриваетъ нѣкоторыя свойства круга, называемыя прекрасными, и задается вопросомъ, откуда кругъ пріобрѣтаетъ эти свойства, то ему можно отвѣтить только одно:

Quaeritur delirus quod non respondet Homerus.

„Я помню, говоритъ Кантъ въ другомъ мѣстѣ, какъ умный юноша, которому я доказалъ это положеніе, (отрѣзки хордъ, пересѣкающихся въ кругѣ, обратно пропорціональны), взявши все въ толкъ, былъ пораженъ имъ, какъ *чудомъ*“. „Но, прибавляетъ онъ немного ниже, изумленіе есть дочь невѣжества“ [2]). Это соображеніе чрезвычайно важно: оно показываетъ намъ къ чему ведетъ несчастная мысль о возможности чисто аналитическаго познанія.

---

[1]) Kirchmann: „Erläuterungen zu Kant's Logik“, 1873, § 32. Grade der Erkenntniss, S. 48—49.

[2]) Подобнымъ же образомъ Юмъ, говоря о признакахъ дѣлимости чиселъ на 9 (сумма цифръ всегда даетъ кратное девяти), замѣчаетъ: «Для поверхностнаго наблюдателя такая закономѣрность могла бы показаться *поразительной*, какъ будто бы она была дѣйствіемъ *случая* или *преднамѣренности*, но искусный алгебраистъ непосредственно заключаетъ, что это дѣло *необходимости*, и доказываетъ, что такъ именно и должно вытекать изъ природы этихъ чиселъ. Я спрашиваю, не вѣроятно ли, что вся экономія вселенной можетъ быть подчинена такой же необходимости, хотя никакая человѣческая алгебра не можетъ дать ключа къ загадкѣ?» (Dialogues concerning natural Religion. 1779. Part. IX, p. 95).

Заслуживаютъ вниманія также слѣдующія слова Шмитцъ-Дюмона: «Ненавистникъ всякой метафизики О. Контъ говоритъ о «*la faible portée de notre intelligence*», такъ какъ мы не въ силахъ найти общее рѣшеніе для уравненій выше 4-й степени. Теперь мы знаемъ, что причиною тому служитъ существованіе вообще интеллекта. Представляющее и потому мыслящее, объясняющее сознаніе можетъ лишь постольку существовать, *поскольку оно пользуется закономъ противорѣчія, и, слѣдовательно, въ силу того, что оно вращается въ формахъ*

Она ведетъ къ тому, что Лейбницъ [1]) называлъ pourquoi de pourquoi—къ *superrogativum*. Какъ только мы утратимъ сознаніе того факта, что законы мысли не есть нѣчто независимое отъ формъ познанія и отъ синтетическаго единства апперцепціи, безъ которыхъ *сами эти законы—безсмыслица*, такъ тотчасъ въ насъ должна зароднться мысль *о роковомъ* характерѣ формъ познанія и спеціальныхъ формъ опытнаго синтеза. Отчего мы познаемъ міръ при помощи пространства съ тремя измѣреніями? Отчего у времени одно измѣреніе—могло бы быть и больше? Отчего я не могу мыслить 17 квадратомъ цѣлаго числа? Отчего отрѣзки хордъ въ кругѣ обратно пропорціональны? Отчего я не могу сомнѣваться въ собственномъ существованіи? Отчего всѣхъ формъ познанія n, а не $n+m$ и не $n-m$? Эта мистическая тенденція сдѣлать познаніе аналитически прозрачнымъ *наперекоръ самой организаціи законовъ мысли* иногда есть явленіе ненормальное и находитъ себѣ характерное выраженіе въ описанномъ Гризингеромъ патологическомъ явленіи *метафизической маніи—Fragetrieb*. Вотъ что говоритъ одинъ изъ его паціентовъ: „Я разслабляю мое физическое здоровье постояннымъ упорнымъ размышленіемъ надъ проблемами, которыя еще невозможны для человѣческаго разума. Напримѣръ, гдѣ помѣщается человѣческій разумъ? Откуда онъ произошелъ? Откуда возникло счисленіе? Отчего стулъ есть стулъ? Отчего на небѣ одно, а не два солнца, и одна, а не двѣ луны? Почему люди не выше пятиэтажныхъ домовъ, а гораздо ниже? и т. д.“. Мысль, будто наше познаніе можно свести къ аналитически прозрачнымъ процессамъ мысли, представляетъ *гипертрофію стремленія къ объединенію* [2]) (hypertrophy of unifying passion) въ нашемъ умѣ. Задаваться вопросомъ о томъ, отчего мы имѣемъ такія-то и такія-то формы познанія, и отчего наше познаніе подчинено такимъ-то законамъ мысли, значитъ предпринимать работу бѣлки въ колесѣ. Еслибы законы мысли были чѣмъ-то независимымъ отъ формъ познанія, тогда можно было бы, *возвышаясь надъ* формами познанія, пытаться свести ихъ къ логически прозрачнымъ аналитическимъ отно-

---

созерцанія и сочетанія, какъ ихъ мы въ себѣ наблюдаемъ. Всякая высшая интеллигенція, которая не была бы съ ними связана, и, слѣдовательно, не могла бы понимать, объяснять, была бы самопротиворѣчащимъ фантомомъ (Gespenst), обязаннымъ своимъ существованіемъ злоупотребленію логическимъ и алгебраическимъ символизмомъ». См. «Zeit und Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen abgeleitet aus dem Satz der Widerspruch». 1875. S. 62.

[1]) Лейбницъ нерѣдко въ шутку упрекалъ даровитую принцессу Ганноверскую Софію Шарлотту за ея пытливость, говоря, что она хочетъ знать даже «*pourquoi de pourquoi*». (См. Böttiger: «Geschichte in Biografieen». 1842. B. VI, S. 184).

[2]) Уилльямъ Джэмсъ: «Зависимость вѣры отъ воли» и другіе опыты популярной философіи, 1904, стр. 72—127.

шеніямъ. Но, какъ мы показали, аналитическія сужденія и законы мысли зависятъ отъ формъ познанія. Протестъ противъ *рокового* характера категорій, какъ чего-то извнѣ навязаннаго нашей мысли, есть пережитокъ раціонализма XVII-го вѣка, какъ это можно видѣть изъ слѣдующаго любопытнаго мѣста въ Поръ-Рояльской логикѣ: „На категоріи (Аристотелевскія) смотрятъ, какъ на нѣчто установленное *надъ* разумомъ и *надъ* истиной, между тѣмъ какъ это *чисто произвольная* вещь, опирающаяся исключительно на *воображеніе человѣка, который никѣмъ не уполномоченъ предписывать законъ другимъ*, которые имѣютъ такое же право иначе классифицировать объекты мысли, каждый соотвѣтственно своей манерѣ философствовать". Другая причина, благодаря которой изученіе категорій *опасно*, заключается въ томъ, что оно „пріучаетъ людей тѣшиться словами и воображать, что они знаютъ все, когда они на самомъ дѣлѣ обладаютъ лишь знаніемъ произвольно установленныхъ терминовъ, о которыхъ они въ душѣ не имѣютъ никакой отчетливой и ясной идеи, какъ это будетъ показано ниже etc." [1]). Канта часто упрекали въ томъ, что онъ не далъ стройной дедукціи категорій изъ единаго принципа, которая ясно показывала бы, что категоріи не суть нѣчто произвольно установленное. Но этотъ упрекъ справедливъ лишь отчасти. Что разумѣть подъ *дедукціей* категорій? Аналитическое выведеніе изъ единаго принципа $A = A$? Но въ такомъ случаѣ дедукціи никогда не пришлось бы сдвинуться съ мѣста, ибо все содержаніе критики составляетъ доказательство какъ разъ того, что законы мысли опираются на категоріи и на чувственный синтезъ. Или указаніе на то, что каждая категорія входитъ, какъ *логическій* ингредіентъ, въ каждый актъ мысли? Но въ развитіи этого взгляда и заключается дедукція Канта. Кантъ только не оттѣнилъ того факта, что *всѣ формы познанія объединены въ законахъ мысли*, и *что сами эти законы получаютъ свой raison d'être отъ формъ познанія*. Отсюда при недостаточно внимательномъ чтеніи „Критики" можно, дѣйствительно, получить впечатлѣніе *разрозненности*, *расшитости* произведенія, впечатлѣніе, побудившее Гегеля сказать, что у Канта, напримѣръ, формы интуиціи связаны съ категоріями чисто внѣшнимъ образомъ, какъ еслибы кто-нибудь взялъ деревяшку, да и привязалъ

---

[1]) ‹La logique du Port-Royal›. Это не помѣшало однако составителямъ Поръ-Рояльской логики предложить свою таблицу категорій, формулированную въ слѣдующемъ двустишіи:

Mens, *mensura*, *quies*, *motus*, *positura*, *figura*
Sunt cum *materia* cunctarum exordia rerum.

ке къ ногѣ веревочкой! Подобнымъ же образомъ Фолькельтъ [1]) упрекаетъ Канта въ злоупотребленіи простымъ констатированіемъ *самоочевидности* извѣстныхъ положеній теоріи познанія безъ доказательства ихъ необходимости [2]). Кантъ самъ вполнѣ признавалъ недостатки своего изложенія и всю жизнь собирался усовершенствовать дедукцію категорій, но это не могло бы измѣнить сути дѣла. Нельзя давать, строго говоря, *опредѣленія* формъ познанія, ибо *всякое опредѣленіе есть сужденіе, а всякое сужденіе есть актъ мысли, всякій же актъ мысли подчиненъ необходимымъ формамъ мысли, слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь circulus in definiendo*. Равнымъ образомъ *нельзя доказывать, почему число необходимыхъ формъ познанія* $= n$, *а не* $n + m$ *или* $n - m$, *ибо всякое доказательство уже предполагаетъ законы мышленія и составляющія ихъ опору формы познанія, слѣдовательно, пытаясь ихъ доказывать, нашъ разумъ долженъ уподобиться тому египетскому богу, который, будучи рожденъ своею матерью, затѣмъ самъ порождаетъ собственную мать!* Шопенгауэръ по слѣдамъ Канта уже указывалъ на то, что въ теоріи знанія нельзя злоупотреблять стремленіемъ къ единству — entium varietates non temere esse minuendas [3]). Фризъ указываетъ на circulus in demonstrando въ доказательствѣ *числа* категорій и замѣчаетъ, что логическая система нашего познанія не есть „конусъ лучей, исходящій изъ своей вершины“ [4]). Ренувье говоритъ по этому поводу слѣдующее: „Нельзя требовать отъ философіи, представляющей систему категорій, доказательства ихъ въ собственномъ смыслѣ слова. Истины наиобщаго порядка не доказываются — онѣ оправдываются“ [5]). „Множественность категорій, говоритъ Джэмсъ, ... представляетъ предѣльный минимумъ философскаго багажа, единственный возможный компромиссъ между потребностями ясности и единства“. („Mind“, 1879, стр. 337-я). Но ни Шопенгауэръ, ни Фризъ, ни Ренувье, ни Джэмсъ не выясняютъ зависимости законовъ мысли отъ формъ познанія, между тѣмъ какъ безъ подобнаго разъясненія категоріи всегда будутъ казаться чѣмъ-то *догматически установленнымъ, произвольнымъ*

---

[1]) «Kant's Erkenntnisstheorie». 1876, 1-я глава.

[2]) То, что Гербартъ называлъ *das Unkritische der Kantischen Kritik* (Mauxion. «La Metaphysique de Herbart et la Critique de Kant», p. 237).

[3]) «О четверичномъ корнѣ закона достаточнаго основанія». § 1.

[4]) «Neue Kritik der Vernunft».

[5]) «La critique generale, v. I.

или *роковымъ* [1]). Эта неудовлетворенность дедукціей категорій у Канта служила поводомъ въ теченіи XIX вѣка къ попыткамъ *свести ихъ къ меньшему числу*. Такъ напримѣръ, Мансель отвергаетъ категорію *количества*, Гамильтонъ—категоріи *субстанціальности* и *причинности*, Шопенгауэръ и Кузэнъ—категоріи *количества* и *качества*—и всѣ терпятъ одинаковую неудачу. Столь же неудачны и безплодны попытки доказать, почему та или другая форма познанія отличается такими, а не другими основными свойствами, напримѣръ: I) *почему часть меньше цѣлаго*? или: II) *почему невозможно безконечно большое число*? или: III) *почему у пространства три измѣренія*? Такія попытки всегда сводятся къ скрытому petitio principii, въ чемъ можно убѣдиться изъ нижеслѣдующихъ примѣровъ.

I) Гоббесъ пытается дать *доказательство* аксіомы: часть меньше цѣлаго или цѣлое больше части. Вотъ это „доказательство": B есть часть A, B = B, но B = части A, значитъ, часть A = цѣлому B.

---

[1]) Такой же точки зрѣнія придерживается и Штумпфъ въ своей интересной статьѣ: «Psychologie und Erkenntnisstheorie», 1891 [Abhandlungen der Philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, B. 19, 1892, S. 465]. Настаивая на произвольности въ примѣненіи Кантомъ категорій къ опыту, онъ усматриваетъ наихудшій психологизмъ въ простомъ *констатированіи* подобнаго «психическаго механизма». Категоріи являются *роковымъ* результатомъ духовной организаціи (Zwang einer geistigen Organisation), какъ у Альб. Ланге.

Я не могу не привести по этому поводу словъ проф. М. И. Каринскаго. «Мысль есть вѣчное стремленіе къ свѣту, вѣчный позывъ понять темное и необъясненное, непрерывная критика всякихъ принятыхъ безъ достаточныхъ основаній мнѣній, настойчивый запросъ о правахъ всякаго положенія на значеніе научной истины, дѣятельность, стремящаяся все сдѣлать для себя яснымъ до послѣднихъ основаній, насквозь прозрачнымъ. Сказать, что эта мысль *должна* невольно признавать нѣкоторыя необъяснимыя далѣе (по ихъ сущности) предположенія, должна безусловно подчиняться имъ, это значитъ сказать, что она должна перестать быть мыслію, какъ скоро встрѣчается съ этими положеніями, какъ *тупѣющая передъ роковыми законами раба*» (курсивъ мой). Пока не доказано, что сами законы мышленія неотдѣлимы отъ формъ познанія, вышеприведенныя слова сохраняютъ всю свою силу. Но, мнѣ кажется, что настоящее изслѣдованіе дѣлаетъ *страхъ передъ роковымъ характеромъ* категорій лишеннымъ основаній ровно постольку, поскольку оно доказываетъ эту обоюдную неотдѣлимость элементовъ познанія. Доріакъ сравниваетъ «роковыя» категоріи съ *тисками*, а Дюрингъ говоритъ о мышленіи при помощи категорій, какъ о философствованіи *изъ клѣтки* (*«aus dem Käfig philosophieren»*) (См. *«Année philosophique»*, 1900, статья «Essai sur les catégories», p. 44. и книгу Дюринга: *«Sachen, Leben und Feinde»*, 270). Весьма любопытно, что на *непріятный чувственный тонъ*, сопровождающій понятіе «необходимости», указывалъ уже Больцано въ своей мало извѣстной, но интересной и обильной богатыми указаніями по философской литературѣ четырехтомной работѣ: «Wissenschaftslehre», 1837, § 347 «Гесснеръ хочетъ видѣть единственный критерій истины во внутреннемъ *принужденіи, насиліи* мысли; мнѣ кажутся выраженія: Nöthigung, Zwang для этой цѣли неподходящими. Есть ли что-нибудь принудительное, идущее въ разрѣзъ нашей волѣ въ томъ случаѣ, когда мы говоримъ, что испытываемъ сейчасъ пріятное ощущеніе, и не есть ли такое сужденіе истинное и достовѣрное»?

II) Категорія количества неразрывно связана съ понятіями *величины сплошной* (quanta continua) или *прерывной* (quanta discreta)—*числа*. Но возможность увеличенія или уменьшенія in indefinitum уже заключается въ понятіи величины, и, слѣдовательно, *числа*. Отсюда ясно, что доказывать *невозможность безконечно большого числа* при помощи величинъ, самое пользованіе коими предполагаетъ ихъ доступность неопредѣленному увеличенію или уменьшенію, есть petitio principii. Тѣмъ не менѣе Ренувье пытается дать слѣдующее доказательство невозможности безконечно большого числа: *данъ безконечно большой рядъ чиселъ*, возьмемъ рядъ изъ его квадратовъ, ибо всякое число можно возвысить въ квадратъ. Число чиселъ въ обоихъ рядахъ будетъ равно, но въ одномъ ряду—одни квадраты, въ другомъ—и квадраты, и неквадраты, значитъ, во второмъ ряду должно быть больше, но на самомъ дѣлѣ въ обоихъ рядахъ одинаковое число чиселъ, получается абсурдъ—C. Q. F. D. Но, вѣдь, абсурдъ уже данъ въ первой фразѣ, слѣдовательно, доказательство излишне. Тотъ же упрекъ можетъ быть направленъ противъ доказательства Коши: данъ безконечно большой рядъ чиселъ: *1*, 2, 3, *4*, 5, 6, 7, 8, *9*, 10, 11, 12, 13, 14, 15, *16*, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, *25* etc., чѣмъ дальше идетъ рядъ, тѣмъ *рѣже* въ немъ встрѣчаются квадраты и до конца ряда заканчивающагося безконечно большимъ числомъ, если таковое существуетъ, должны становиться все *рѣже* и *рѣже*, но въ тоже время они должны становиться все *чаще* и *чаще*, что невозможно.

III) Вотъ краткая исторія „доказательствъ“ трехмѣрности пространства:

Спиноза прямо опредѣляетъ пространство, какъ то, „quod ex tribus dimensionibus constat“ [1]).

Лейбницъ пытался дать *математическое* доказательство трехмѣрности пространства. Пространство трехмѣрно, *потому что* изъ одной точки можно провести только три взаимно перпендикулярныхъ линіи: „Le nombre, ternaire déterminé... par une necessité geometrique; c'est parce que les geométres on pu demontrer qu'il n'y a que trois lignes droites perpendiculaires entre elles qui se puissent couper dans un même point“. (Op. philos., ed. Erdmann, p. 606). Ясное дѣло, что это не доказательство, а простое *опредѣленіе* трехмѣрности пространства.

---

[1]) Doederlein: «Warum hat der Raum drei Dimensionen?» «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», B. 86, 1885.

Гоббесъ даетъ объясненіе, почему у пространства три измѣренія; этимъ объясненіемъ, повидимому, воспользовался впослѣдствіи Тренделенбургъ, *хотя онъ не ссылается на Гоббеса въ своемъ доказательствѣ.* Гоббесъ пишетъ слѣдующее [1]): „Quod si adhuc corpus aliquod consideretur ut solidum, fieri non potest, ut singulae eius partes singulas describant lineas. Nam quacunque movebitur, partis posterioris via incidet in viam anterioris factumque erit solidum idem quod fecisset per se superficies anterior. Alia itaque dimensio corporis quidem ut corpus, praeter praedictas tres, nulla esse potest; etsi, ut post dicetur, velocitas, quae est motus per longitudinem applicatus ad solidi omnes partes, faciat motus magnitudinem ex quatuor constantem dimensionibus, sicut et bonitas auri in singulis partibus computata facit pretium eius».

Кантъ въ до-критическій періодъ своей философіи пытался дать *физическое* доказательство трехмѣрности пространства. Онъ утверждалъ, что реальное пространство должно имѣть *три* измѣренія, потому что міровой законъ тяготѣнія осуществимъ лишь въ трехмѣрномъ пространствѣ. Въ критическій періодъ своей философіи Кантъ покидаетъ это доказательство, какъ никуда не годное. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь законъ тяготѣнія имѣетъ мѣсто лишь въ мірѣ явленій, а міръ явленій для насъ есть наше представленіе, каковъ міръ въ себѣ, три-ли въ немъ, четыре или ни одного измѣренія, мы не знаемъ, и даже неизвѣстно, существуетъ ли онъ. Міръ же явленій и тяготѣющія въ немъ другъ ко другу тѣла по закону Ньютона трехмѣрны, потому что пространство, какъ форма, сквозь которую мы воспринимаемъ явленія, трехмѣрно. Слѣдовательно, въ основаніи физическаго доказательства лежитъ такое же petitio principii, какъ и въ основаніи математическаго [2]).

---

[1]) Opera philosophica, Londini, 1839. v. I. Elementorum philosophiae, sectio prima, De corpore, 99. Cap. VIII. De corpore et accidente.

[2]) См. объ этомъ Otto Liebmann: «Zur Analysis der Wirklichkeit», 1900, S. 64. Въ докритическій періодъ Канту приходила въ голову мысль, напоминающая вышеприведенное «доказательство» трехмѣрности пространства у Гоббеса, но Кантъ не удовлетворяется подобнымъ разрѣшеніемъ вопроса: «Es ist merkwürdig, говоритъ онъ, dass beim Punct, Linie und Fläche, wenn sie sich perpendiculär bewegen, die Bewegungen der Elemente nicht ineinander fallen, aber wohl beim Körper. Es ist auch nicht nötig dass sie perpendiculär geschieht, wenn es nur nicht in der Richtung ist, darin die Bewegung der vorigen Elemente zusammentreffen würde. Es ist die Frage warum treffen sie denn bei der vierten Dimension nämlich der nach Erzeugung eines Körpers zusammen? Ist der Grund davon nicht etwa in der Combination ueberhaupt gelegen?» «Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie, herausgeg. v. B. Erdmann, B. II, 1885, S. 102, № 329.

Шеллингъ пытается сблизить фактъ трехмѣрности физическихъ тѣлъ со способомъ дѣйствія трехъ силъ матеріи: *магнетизма, электричества* и *химическаго сродства.* Для проявленія первой силы нужно одно измѣреніе, для проявленія второй — два, для проявленія третьей — три. Ясное дѣло, что эта аналогія, даже еслибы она была правильной, ровно ничего не доказывала бы. Какъ и кантовское разсужденіе, она представляетъ petitionem principii. См. „System des Transcendentalen Idealismus", Tübingen, 1800, S. 176.

У *Фихте* есть дедукція трехъ измѣреній пространства въ письмѣ къ Шеллингу (15 Ноября 1800 года), построенное на крайне искусственныхъ аналогіяхъ между формами абстрактнаго мышленія и пространственными измѣреніями. Въ пространствѣ, какъ первоначальной интуиціи, по Фихте, нѣтъ измѣреній, т. е. они не выдѣлены рефлексіей. Воображеніе рисуетъ намъ окружающее пространство въ видѣ *шара.* Понятіе объ измѣреніяхъ есть уже продуктъ абстракціи. Форма „полаганія" вообще выражается въ представленіи точки, какъ элемента, изъ котораго образуется этотъ шаръ. Продолжающееся движеніе точки порождаетъ *линію,* этотъ процессъ перехода отъ множественности точекъ къ единому, сплошному, Фихте уподобляетъ разсудку, образованіе *поверхности* — силѣ сужденія, оброзованіе *тѣла* — разуму. См. „F's Leben und literarischer Briefwechsel", изданное сыномъ, 1862, II, стр. 325. Также: „Die Thatsachen des Bewusstseins", S. 77.

Гегель, подобно Фихте, поясняетъ необходимость трехъ измѣреній пространства темной аналогіей между внѣшними соотношеніями пространства и внутренними соотношеніями въ элементахъ понятія: „мы знаемъ, что всякое понятіе слагается изъ *трехъ* элементовъ: всеобщаго, частнаго и единичнаго. Но въ понятіи внѣшняго соотношенія эти элементы еще не могутъ опредѣленнымъ образомъ различаться между собою: они различаются, но такъ, что каждый изъ нихъ можетъ быть принятъ за оба другіе". („Философія природы" § 255).

Фризъ, поясняя, почему у пространства три измѣренія, въ сущности только описываетъ, а не доказываетъ этотъ фактъ. Онъ замѣчаетъ, что такая природа пространства опредѣляется безконечно многообразными отношеніями чувственныхъ интуицій одной къ другой. „Отсюда — три измѣренія, а именно: 1) одно идущее въ безконечность измѣреніе различныхъ данныхъ объектовъ, 2)

одно идущее въ безконечность измѣренiе различныхъ отношенiй единично данныхъ объектовъ. Первое измѣренiе и есть длина, вторымъ опредѣляются направленiя. Первое само по себѣ даетъ непрерывный рядъ точекъ въ одномъ направленiи—прямую линiю, вторымъ же опредѣляется возможность *кривой* (многообразiе связей двухъ точекъ)...—Но этими двумя измѣренiями еще не былъ бы данъ необходимый порядокъ вещей, еслибы 3) не привходило сюда еще одно измѣренiе, обусловливающее опредѣленное отношенiе къ положенiю самого находящагося въ данномъ мѣстѣ въ данный моментъ наблюдателя“ [1]).

„Конструкцiя“ трехмѣрнаго пространства *у Гербарта* всецѣло опирается на предпосылки его метафизики и падаетъ вмѣстѣ съ нею. Попытка построить пространство изъ взаимодѣйствiя непротяженныхъ сущностей, и притомъ пространство именно *трехмѣрное* является настолько искусственной, что она признана даже наиболѣе ревностными гербартiанцами неудовлетворительной, какъ заключающая въ себѣ petitionem principii. Такъ, напримѣръ, думаетъ Моксiонъ, въ основательной работѣ [2]) котораго читатель найдетъ толковое изложенiе и критику ученiя Гербарта о пространствѣ.

Тренделенбургъ пытается конструировать три измѣренiя пространства движенiемъ. „Признавая движенiе первоначальною основою бытiя и познанiя, Тренделенбургъ полагаетъ, что измѣренiя пространства *порождаются* движенiемъ его элементовъ: линiя образуется движенiемъ точки, плоскость — движенiемъ линiи, причемъ всѣ элементы послѣдней (точки) принимаютъ участiе въ порожденiи новаго измѣренiя; тѣло — движенiемъ плоскости, причемъ всѣ элементы плоскости (линiи) принимаютъ участiе въ порожденiи новаго измѣренiя; при движенiи же тѣла не всѣ его точки могутъ принимать участiе въ порожденiи новаго тѣла—вотъ почему невозможно четвертое измѣренiе“ [3]).

---

[1]) «Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft», von Jacob Friedrich Fries, Zweiter Band, 1831, S. 117—118.

[2]) La Metaphysique de Herbart et la Critique de Kant, par Marcel Mauxion, 1894, chap. V. Theorie des formes continues. L'espace intelligible, p. 112—122. См. также: «Zur Analysis der Wirklichkeit», von Otto Liebmann, 1900, S. 75—76.

[3]) См. мою статью: *Тренделенбургъ* въ Словарѣ Брокгауза и Ефрона.

У *Вундта* есть попытка [1] объяснить психологически происхожденіе трехмѣрной интуиціи пространства. Вундтъ исходитъ изъ указанія того факта, что наше сознаніе уже по своей природѣ есть непрерывность трехъ измѣреній, но не взаимозамѣстимыхъ, диспаратныхъ, а именно, въ него входятъ, какъ необходимыя условія: *временная длительность*, *интенсивность* и *качество* образующихъ его представленій (напримѣръ, высота звука). Исходя изъ этого факта, Вундтъ пытался показать, что у насъ могла выработаться пространственная трехмѣрная интуиція съ однородными измѣреніями на фонѣ указаннаго выше трехмѣрнаго continuum съ диспаратными измѣреніями. Мы не будемъ разбирать здѣсь эту крайне искусственную попытку, такъ какъ она исходитъ изъ несостоятельной съ нашей точки зрѣнія гипотезы первоначальной непротяженности ощущеній (см. выше стр. 21-ю).
Несводимость формъ познанія къ меньшему числу вынуждаетъ насъ признать ихъ *первичность* на основаніи совмѣстныхъ данныхъ психологическаго и формально-логическаго анализа нашего сознанія. Если мы, строго говоря, не можемъ ни опредѣлять, ни доказывать категорій, то тѣмъ не менѣе мы можемъ дать *почувствовать* ихъ самоочевидный и логически необходимый характеръ, указавъ на объединяющіе всѣхъ ихъ законы мысли. Къ этому мы теперь и приступимъ.

Въ логикѣ общепринятыми являются *три* закона мысли: законъ тожества: „А есть А“, законъ противорѣчія: „Ни одно А не есть Не—А“, и законъ исключеннаго третьяго: „Если А есть В, то оно не можетъ быть Не-В“. Существующія попытки свести эти *три* закона къ одному, не могутъ быть признаны успѣшными. Самое разногласіе философовъ въ томъ, которому закону отдать предпочтеніе, косвеннымъ образомъ заставляетъ насъ догадываться о первичности этихъ законовъ. Шеллингъ считаетъ основнымъ закономъ— законъ *тожества*, Лейбницъ — законъ *противорѣчія*, Шопен-

---

[1] «Ueber die Entstehung räumlicher Gesichts-wahrnehmungen», IV, Versuch einer Deduction der Raumanschauung aus den ursprünglichen Eigenschaften des Vorstellens; Philosophische Monatshefte, 1869, B III, S. 238—247. Можно еще упамянуть о докозательствахъ *Шмицъ-Дюмона* и *Больцано*. Первое имѣется въ его книгѣ: «Die Mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie». 1887, S. 62. Его критику читатель найдетъ въ книгѣ Риля: «Der Philosophische Kritizismus», B. S. Больцано посвящаетъ своему натянутому доказательству: «Versuch einer objectiven Begründung der Lehre von den drei Dimensionen des Raumes». въ Abhandlungen der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, 5 Fofge, 3 Bd., 1845.

гауэръ—*законъ исключеннаго третьяго.* [1]). Несводимость трехъ законовъ къ одному станетъ намъ понятной, если мы выяснимъ ихъ отношеніе къ категоріямъ. Мы видѣли, что законы мысли при своемъ примѣненіи *всегда* опираются на *всѣ* категоріи, но, когда мы направляемъ въ нашемъ познаніи фокусъ вниманія на ту или другую опредѣленную категорію, законы мысли находятъ въ ней свое преимущественное примѣненіе, напримѣръ, когда я говорю: бѣлизна есть цвѣтъ, цѣлое равно совокупности своихъ частей, то въ первомъ случаѣ я иллюстрирую законъ тожества преимущественно на категоріи *качества*, во второмъ—на категоріи *количества*; хотя въ тоже время мною сознаются протяженность, длительность, части и цѣлое etc. въ интуиціи бѣлизны и протяженность, длительность, наличность качественнаго субстрата (напр. твердости или окраски) etc. при интуиціи цѣлаго и частей. Законъ тожества, такимъ образомъ, можетъ быть опредѣленъ, какъ общее выраженіе для *всеобщности* извѣстныхъ формъ познанія: сознаваніе возможно при наличности извѣстныхъ свойствъ: протяженности, длительности, качественности, количественности, причинной обусловленности, субстанціальности и субъективности познаваемаго. Во всеобщности формъ познанія я убѣждаюсь, если такъ можно выразиться, путемъ *самонаблюденія*. Но это самонаблюденіе должно быть дополнено *психическимъ экспериментомъ*, чтобы я убѣдился въ *необходимости* законовъ познанія. Для этого нужна попытка *обойти* ихъ, то есть мыслить независимо отъ нихъ: чтобы убѣдиться, что „ни одно А не есть Не-А“, я долженъ попробовать объединить въ одномъ актѣ сознанія противорѣчащія понятія, разумѣется, подобная попытка должна окончиться неудачно, но она является существеннымъ дополненіемъ акта наблюденія надъ наличною данностью формъ познанія. Гегель, а за нимъ и другіе, какъ я замѣтилъ выше, часто упрекали Канта въ томъ, что онъ въ „Критикѣ“ ограничивается *констатированіемъ* наличности формъ познанія, не давая почувствовать ихъ логической *необходимости*. Обвиненіе это несправедливо: наряду съ указаніемъ на всеобщность формъ познанія, Кантъ подчеркиваетъ и ихъ необходимость. Значительная часть трансцендентальной діалектики есть какъ разъ Experiment der Vernunft. Кантъ предлагаетъ читателю „возвести категоріи къ безусловному“, то есть, отрѣшить ихъ отъ чувственныхъ данныхъ, и затѣмъ запутываетъ его въ неразрѣшимыя противорѣчія, Такимъ образомъ, законъ тожества есть выраженіе *всеобщности* формъ познанія, законъ же противо-

---

[1]) «Міръ, какъ воля и представленіе», ч. II-я, гл. 9-я. Также W. Wundt, «Logik», I, 566.

рѣчія—выраженіе ихъ *не обходимости*. Первый лежитъ въ основаніи *прямого доказательства*, второй—въ основаніи *непрямого*. И тотъ, и другой методы имѣютъ свое право на существованіе. Поэтому, какъ справедливо замѣчаетъ Джевонсъ, нѣтъ основаній (по примѣру нѣкоторыхъ французскихъ математиковъ) отдавать исключительное предпочтеніе прямому методу [1].

Но убѣжденіе во всеобщности и необходимости формъ познанія становится окончательно самоочевиднымъ, если мы поперемѣнно то наблюдаемъ ихъ наличность въ нашемъ сознаніи, то экспериментируемъ надъ ними, мысленно пытаясь устранить ихъ, и такимъ путемъ убѣждаемся, что никакого другого выхода нѣтъ, т. е., что мыслить можно только при наличности данныхъ законовъ мыслимости, при попыткахъ же освободиться отъ послѣднихъ мыслить нельзя. Это и выражается *закономъ исключеннаго третьяго*, который наряду съ всеобщностью и необходимостью подчеркиваетъ *незамѣстимость* законовъ познанія какими-либо другими промежуточными или окольными способами познанія. Поэтому, въ то время какъ первыхъ два закона являются *регуляторами* правильности мышленія для тѣхъ, кто вѣритъ въ общезначимость законовъ познанія, третій законъ направленъ противъ тѣхъ, кто или 1) колеблется въ ихъ общезначимости, каковы *скептики*, или 2) воображаетъ, что есть особенный способъ познанія, сверхъестественный, дающій возможность постиженія истины помимо обычныхъ раціональныхъ нормъ, каковы *мистицисты*. Для мистициста помимо обычныхъ законовъ мысли есть особое *чувство сверхраціональнаго*, дающее возможность постигнуть сущность вещей, шагая черезъ противорѣчія и черезъ формы познанія. Въ виду того, что *законы мысли суть простыя абстракціи для выраженія всеобщности, необходимости и незамѣстимости формъ познанія*, мистическія стремленія отрѣшиться отъ тѣхъ или другихъ формъ познанія (напримѣръ, пространства и времени) являются такимъ же заблужденіемъ, какъ и стремленіе мыслить помимо законовъ логики, и также грѣшатъ

---

[1]) См. St. Jevons: «Principles of Science». Непрямой методъ доказательства, по всей вѣроятности, такъ же давно примѣняется въ наукѣ, какъ и прямой. По словамъ Карла Кнабе, Chasles приписываетъ его Эвклиду, но на самомъ дѣлѣ онъ встрѣчается уже за 40 лѣтъ до «Началъ» у Автолика и, вѣроятно, примѣнялся и раньше. Къ его недостаткамъ слѣдуетъ отнести возможность ошибокъ при трехъ характерныхъ случаяхъ злоупотребленія имъ: 1) когда раздѣленность понятій въ намѣченной альтернативѣ неполная, но принимается за полную; 2) при смѣшеніи *противорѣчащаго* утверждаемому съ *противоположнымъ*; 3) когда *непонятность* контрадикторнаго утвержденія принимается за *невозможность*. Тѣмъ не менѣе безъ него обойтись въ наукѣ совершенно невозможно. См диссертацію: «Die Formen des indirecten Beweises mit besonderer Rücksicht auf ihre Anwendung in der Mathematik», 1885, v. Karl Knabe, S. 17, 65.

преимущественно противъ закона исключеннаго третьяго. Психологическое объясненіе мистическаго познанія мы дадимъ въ другомъ мѣстѣ. (См. приложеніе: „Мистическое познаніе и вселенское чувство“).

Подводя итоги всему сказанному о соотношеніи, существующемъ между законами мышленія и формами познанія, мы можемъ показать схематически:

Законъ тожества (наблюденіе), опирается на формы познанія:

Пространство: аксіомы *геометріи.*
Время: аксіомы *хронометріи.*
Качество: аксіомы *формальной логики.*
Количество: аксіомы *алгебры* и *аритмологіи.*
Причинность и *Субстанціальность* } основанія *механики, физики* и *химіи.*
Субъективность: апріорныя начала *теоріи познанія* и *психологіи.*

Законъ противорѣчія (экспериментъ), опирается на тѣже формы познанія.

Попробуйте мыслить и иллюстрировать въ интуиціи понятіе, въ которое входятъ всѣ формы познанія безъ одной.

внѣпространственность	e	m	c	n	q	t	
внѣвременность	e	m	c	n	q		s
безкачественность	e	m	c	n		t	s
безконечность	e	m	c		q	t	s
безпричинность	e	m		n	q	t	s
познаваніе небытія	e		c	n	q	t	s
непознаваемое бытіе		m	c	n	q	t	s

s = пространство
t = время
q = качество
n = количество
c = причинность
m = субстанціальность
e = субъективность

Относительно этой таблички нужно сдѣлать нѣсколько замѣчаній. Прежде всего возникаетъ вопросъ, отличается ли она *полнотой*, то есть, дѣйствительно ли здѣсь даны *всѣ* формы познанія. Мы уже замѣтили, что фактъ наличности такого, а не иного числа первичныхъ формъ познанія является первоосновнымъ, и было бы безполезно пытаться объяснять его. Но то обстоятельство, что человѣчество, мыслившее всегда по тѣмъ же *апріорнымъ* формамъ, выработало ихъ въ сознательныя понятія лишь медленнымъ апостеріорнымъ путемъ, свидѣтельствуетъ въ пользу возможности открытія въ будущемъ новыхъ апріорныхъ формъ, которыя еще не

выработаны нами въ сознательныя понятія. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что со временъ Аристотеля въ этомъ отношеніи замѣтно мало прогресса. Категоріи получили въ новѣйшей теоріи познанія иное значеніе, по сравненіи съ тѣмъ, какое придавалъ имъ Аристотель, но по существу въ грубыхъ чертахъ онѣ остались почти тѣже [1]): *пространство*—ποῦ, *время*—ποτε, *качество*—ποιόν, *количество*—ποσόν, *субстанціальность*—τι, *причинность*—(ποιεῖν и πάσχειν). Кантъ въ сущности измѣнилъ ихъ значеніе главнымъ образомъ тѣмъ, что поставилъ ихъ въ связь съ „трансцендентальнымъ единствомъ апперцепціи", то есть, съ „Я", съ *сознаніемъ*, въ силу чего онѣ и получили значеніе „формъ познанія" (см. выше стр. 59-ю и 81-ю).

Если мы примемъ *семь* упомянутыхъ формъ познанія за основныя и обратимъ вниманіе на то, что можно отрицать на словахъ необходимость не только одной, но и 2, 3, 4 формъ познанія и т. д., то число возможныхъ *логическихъ фикцій* будетъ равно суммѣ числа сочетаній изъ семи по 1, по 2, по 3 и т. д., т. е. $C_7^1 + C_7^2 + C_7^3 + C_7^4 + C_7^5 + C_7^6 + C_7^7$. Пользуясь вышеприведенными обозначеніями, приводимъ ихъ здѣсь:

1	m		sq		msq		sen		tqc		metc
2	s		sn		msn		sec		tnc		meqn
3	e		sc		msc		stq		qnc		meqc
4	t		et		met		stn		mset		menc
5	q	20	eq		meq	50	stc		mseq	80	mtqn
6	n		en		men		sqn		msen		mtqc
7	c		ec		mtq		sqc		msec		mtnc
8	ms		tq		mtn		snc		mstq		mqnc
9	me		tn		mtc		etq		mstn		setq
10	mt		tc	40	mec		etn	70	mstc		setn
	mq		qn		mqn		etc		msqn		setc
	mn		qc		mqc		eqn		msqc		seqn
	mc		nc		mnc		eqc		msnc		seqc
	se		mse		set		enc		metq		stqn
	st	30	mst		seq	60	tqn		metn	90	senc

[1]) Линдау указываетъ въ «Тимеѣ» Платона одно замѣчательное мѣсто, гдѣ, повидимому, предвосхищены почти всѣ десять категорій Аристотеля. (См. объ этомъ фр. пер. «Тимея». H. Martin). На это же мѣсто указываетъ и англійскій комментаторъ «Тимея» Archer Hind (1888). См. IX, 37, B. У комментаторовъ Ар., повидимому, нѣтъ указаній, *какимъ путемъ онъ дошелъ* до установки категорій, см. у Zeller'a: «Die Philosophie der Griechen», II, 2, 264: Schol. in Ar, 79, a, 44: ὅλως οὐδαμοῦ περὶ τῆς τάξεως τῶν γενῶν οὐδεμίαν αἰτίαν ὁ 'Αρ. ἀπεφήνατο Вундтъ полагаетъ, что, устанавливая категоріи, Аристотель *сообразовался съ частями рѣчи*. («Logik», I, 118). Trendelenburg: «Historische Beiträge», I, S. 23.

stqc	tqnc	mstnc	setqn	mseqc	metqnc
stnc	msetq	msqnc	seqnc	120 msetqn	
sqnc	100 msetn	metqn	setqc	msetqc	
etqn	msetc	metqc	setnc	msetnc	
etqc	msenc	metnc	stqnc	mstqnc	
etnc	mstqn	110 meqnc	etqnc	mseqnc	
eqnc	mstqc	mtqnc	mseqn	setqnc	

Въ этой таблицѣ мы можемъ отыскать многія логическія фикціи, которыя намъ приходилось анализировать въ настоящемъ изслѣдованіи. Читатель можетъ самъ безъ труда это сдѣлать, но ради ясности я укажу здѣсь на нѣкоторыя изъ нихъ. Понятіе непознаваемаго бытія, отрѣшеннаго отъ всѣхъ формъ познанія мы имѣемъ въ № 1-мъ. Чистый духъ = № 2. №№ 3-й и 4-й представляютъ фикціи абсолютно пустого пространства и времени. Непротяженныя ощущенія, сознаваемыя нами во времени, одаренныя лишь интенсивностью и длительностью = № 89 — *stqn*. (См. стр. 17-ю) Тѣ, кто подобно *Бергсону*, отрицаютъ всякій количественный элементъ въ непротяженныхъ психическихъ состояніяхъ, допускаютъ мыслимость фикціи № 48 *stq*. (См. стр. 33-ю). Тѣ кто, подобно *Гюйо*, пытаются вывести сознаваніе послѣдовательности изъ сознаванія сосуществованія ощущеній, надѣленныхъ длительностью, устойчивостью, качественностью и интенсивностью, допускаютъ мыслимость фикціи № 118 *mseqn*. (См. стр. 21-ю). Считающіе законъ причинности и субстанціальности не необходимыми законами познанія, а результатомъ привычки, допускаютъ фикціи № 112 *setqn*. (См. стр. 42-ю). Индетерминисты, пытающіеся обойти законъ причинности отрицаніемъ законовъ другихъ категорій, совершаютъ допущеніе слѣдующихъ фикцій: № 124 *mseqnc*, № 123 *mstqnc*, № 121 *msetqc*, № 122 *msetnc*. (См. стр. 73 — 75) Отвергающіе значеніе „я“, какъ простой формы познанія, и приписывающіе ему аттрибуты энергіи, субстанціальности и протяженности допускаютъ фикцію № 126 *metqnc*. Установить градаціи между логическими фикціями нельзя, поэтому нельзя говорить, что нелогичнѣе — отрицаніе одного, двухъ или всѣхъ логически необходимыхъ элементовъ познанія: достаточно отвергнуть значеніе одной формы познанія, чтобы сразу погрузиться въ *Абсолютное*, представляющее, по словамъ *Гегеля*, ночь, въ которую всѣ коровы черны.

Приведенная выше таблица (См. стр. 193-ю) показываетъ, что *критицизмъ, строго говоря, вовсе не есть ни идеализмъ, ни реализмъ*, ибо *въ немъ понятія духа и матеріи, субъекта и объекта, мышленія* и *бытія — соотносительны*. Вотъ почему *Кантъ* высказываетъ сожалѣніе, что онъ назвалъ свою систему критическимъ *идеализмомъ*, такъ какъ слово *„идеализмъ"*, не смотря на эпитетъ *„критическій"*, можетъ быть истолковано въ смыслѣ *догматическаго идеализма*. Вотъ замѣчательныя слова *Канта* въ его посмертномъ трудѣ, показывающія, что сущность критицизма заключается въ *логической равноправности субъекта и объекта*: *„Es ist in transcend. Philosophie einerlei, ob ich die Sinnenvorstellungen idealistisch oder realistisch zum Princip mache, denn es kommt nur auf das Verhältniss nicht der Gegenstände zum Subject, sondern unter einander an"* [1]). Необходимо отмѣтить, что односторонность, какъ идеализма, такъ и реализма сознавалась многими послѣкантовскими нѣмецкими метафизиками. Ихъ одушевляло искреннее желаніе примирить обѣ противоположности въ нѣкоторомъ *высшемъ синтезѣ*. Для этого синтеза Фихте Старшій вводитъ терминъ: *Идеальреализмъ*. „Наукоученіе" есть критическій идеализмъ, который можно было бы назвать также реальидеализмомъ или идеальреализмомъ" [2]). „Все по своей идеальности зависитъ отъ „Я", по отношенію же къ реальности сáмаго „Я" нѣтъ ничего реальнаго, чтó бы не было также идеальнымъ". По словамъ *Шеллинга*: „Когда я размышляю только надъ идеальной активностью, передо мною возникаетъ идеализмъ или утвержденіе, что границы полагаются только черезъ „я". Когда же я размышляю только надъ реальною активностью, то передо мною возникаетъ реализмъ, то есть, утвержденіе, что границы независимы отъ „Я". Когда же я размышляю надъ *тою и другою активностью заразъ*, то передо мною возникаетъ изъ реализма и идеализма нѣчто третье, чтò можно было бы назвать идеальреализмомъ". Терминъ „идеальреализмъ" впослѣдствіи встрѣчается у *Ибервега* и *Вундта* въ его „физіологической психологіи". На метафизической почвѣ, впрочемъ, примиреніе односторонностей догматическаго идеализма и догматическаго реализма ведетъ лишь къ половинчатому эклектизму.

---

[1]) См. Kant's nachgelassene Werk: «Vom Uebergang von der Metaphysik der Natur zur Physik»,97 b.

[2]) См. Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, 1899.

Законы мысли суть абстракціи формъ познанія—ихъ взаимоотношеніе можно схематически изобразить въ видѣ правильнаго семиугольника, центръ котораго символизируетъ законы мысли, а вершины угловъ — формы познанія. Но формы познанія, не будучи примѣняемы нами къ вещамъ въ себѣ, примѣнимы къ *внѣшней природѣ*, которая есть *явленіе*, слѣдовательно, они суть не только законы познанія, но и *законы природы*, тоже можно сказать и о законахъ мысли. (См. выше стр. 161-ю). Объективность за законами мысли признаютъ и многіе метафизики, напримѣръ, Гегель и Спенсеръ. Послѣдній указываетъ на *логическую машину* Джевонса, какъ на экспериментальное доказательство общезначимости законовъ мышленія для внѣшней природы [1]); но для Спенсера природа не есть законосообразное представленіе, а отраженіе нѣкотораго бытія въ себѣ, и потому примѣнимость къ ней законовъ мысли должна съ его точки зрѣнія оставаться постулатомъ. Съ критической же точки зрѣнія, нѣтъ никакого дуализма природы и духа. Весь „секретъ Канта" заключается въ обращеніи формъ познанія въ формы бытія, но только бытія познаваемаго, а таковымъ и является для насъ міръ - представленіе. Вотъ почему сближеніе точки зрѣнія Канта на объективность законовъ логики съ точкою зрѣнія Гегеля или Спенсера ошибочно. Между тѣмъ Натанъ въ книгѣ: „Kant's logische Ansichten und Leistungen" говоритъ: „Кантъ не только вообще проводитъ параллель между формами сужденія и формами бытія, но указываетъ для каждой формы сужденія ея форму бытія (Existentialform) и, наоборотъ, словомъ, онъ въ данномъ случаѣ является рѣшительнымъ реалистомъ, онъ совершенно покидаетъ свою основную точку зрѣнія формализма и близко соприкасается съ гегелевской метафизической логикой, съ отожествленіемъ формъ мысли и бытія. Здѣсь мы имѣемъ блестящее подтвержденіе того факта, что кантовская логика вовсе не есть чистый формализмъ, а скорѣе въ важнѣйшихъ пунктахъ является выраженіемъ чисто реалистическаго гегельянскаго міровоззрѣнія". Натанъ упускаетъ изъ виду различіе кантовскаго и гегелевскаго реализма. На самомъ дѣлѣ Гегель смотрѣлъ на критическую философію, какъ на утрированный идеализмъ, и осмѣивалъ ее за непознаваемость вещей въ себѣ, прибѣгая къ такимъ же шуткамъ, какъ Ридъ или Битти, осмѣивавшіе философію Беркли. „Критическая философія, говоритъ онъ, утверждаетъ, что *предметы природы* для насъ недоступны. На

---

[1]) См.: «Психологія», т. III-й, стр. 94-я, § 302, 1876.

это можно возразить, что *животныя умнѣе такихъ метафизиковъ*: они схватываютъ и потребляютъ чувственные предметы". Безразличіе въ *порядкѣ* при дедукціи категорій—возможность начать съ объекта и формъ созерцанія и закончить субъектомъ или принять какой-нибудь другой порядокъ изложенія, можетъ быть названо *закономъ коммутативности* формъ познанія [1]). Остановимся нѣсколько на оцѣнкѣ значенія этого закона. Кантъ начинаетъ свою „Критику" анализомъ *пространства* и *времени*, затѣмъ переходитъ къ *категоріямъ* и, наконецъ, къ единству сознанія—къ *субъекту*; у Фихте какъ разъ обратный порядокъ: онъ начинаетъ съ *субъекта*, переходитъ къ *категоріямъ* и заканчиваетъ *пространствомъ и временемъ* (см. выше стр. 11-ю); Гегель начинаетъ свою логику съ категорій *качества*, *количества и отношенія*, затѣмъ (въ философіи природы) переходитъ къ *пространству* и *времени* и (въ философіи духа), наконецъ, обращается къ *субъекту*; Шопенгауэръ беретъ за исходную точку законъ *причинности*, затѣмъ переходитъ къ *законамъ мышленія*, потомъ къ *пространству* и *времени* и, наконецъ, къ *субъекту* воли, и т. д., и т. д. Само собой разумѣется, что тотъ или другой порядокъ необходимо избрать при изложеніи теоріи познанія, что извѣстный порядокъ можетъ представлять *педагогическія* преимущества изложенія, но было бы большимъ *педантизмомъ* считать извѣстный порядокъ изложенія теоріи познанія *единственно-возможнымъ*. Въ этомъ отношеніи характерный примѣръ представляетъ Шуппе, провозглашающій во слѣдъ Фихте, будто „существованіе сознающаго „я" есть *единственно-возможный исходный пунктъ*" въ теоріи познанія. Въ этомъ случаѣ тотъ противовѣсъ, который оказываютъ „идеалистамъ" и „имманентамъ" эмпиріокритицисты, является *до извѣстнаго предѣла* законнымъ и естественнымъ. Когда Авенаріусъ заявляетъ, что онъ хочетъ отказаться отъ *школьной исходной точки*, т. е. избавиться отъ предполагаемой „непосредственной данности сознанія" [2]) то противъ его стремленія рѣшительно ничего нельзя возразить. Можно начать теорію познанія, „отмысливъ прочь" на время *субъектъ*, но *надо о немъ рано или поздно вспомнить*, *иначе онъ отомститъ за себя*,

---

[1]) «Мнѣ кажется, говоритъ Шмитцъ-Дюмонъ, невозможнымъ, чтобы категоріи можно было расположить въ схемѣ въ генеалогическомъ порядкѣ. Гораздо скорѣе ихъ общую фигуру можно сравнить съ *образомъ мозга*, съ его многообразными развѣтленіями, обратными изгибами, сплетеніями, которыхъ нельзя распутать, такъ что въ этомъ лабиринтѣ невозможно указать ни начала, ни конца». «Die math. Elemente der Erkenntnisstheorie», S. 37.

[2]) «Человѣческое понятіе о мірѣ», стр. 5, 1901.

введя въ нашу дедукцію противорѣчіе. Эта именно и случилось съ Авенаріусомъ (См. стр. 123-ю). Другой фактъ, вытекающій изъ логической равноправности формъ познанія, заключается въ необходимости при философскомъ развитіи по возможности сохранять между ними *равновѣсіе*, удѣляя каждой изъ нихъ въ равной мѣрѣ вниманіе. Можно уподобить теорію познанія организму, а отдѣльныя формы познанія—его órганамъ. Въ исторіи философской мысли, человѣчество постепенно „опознавало" основныя категоріи познанія. Въ древнѣйшій періодъ вниманіе мыслителя поглощалось какимъ-нибудь однимъ элементомъ мысли (единство и постоянство—у элеатовъ, измѣняемость—у Гераклита, число—у Пиѳагорейцевъ и т. д.), и въ рѣзультатѣ получалась однобокая точка зрѣнія на міръ. Эти первые опыты человѣческой мысли можно уподобить тѣмъ первобытнымъ уродливымъ животнымъ, у которыхъ отдѣльный органъ получилъ чудовищное развитіе за счетъ другихъ. Въ новѣйшее время равнозначность категорій мысли все болѣе и болѣе проникаетъ въ сознаніе, и, продолжая наше сравненіе, мы можемъ сказать, что *критицизмъ* знаменуетъ въ исторіи философіи моментъ болѣе совершеннаго *функціональнаго приспособленія органовъ*. Но и въ настоящее время сохраняютъ свою силу причины, создающія одностороннее освѣщеніе проблемы познанія. Сюда относится *преимущественный интересъ философа къ той или другой отрасли знанія*, къ тому или другому спеціальному вопросу, а также вліяніе этическихъ и эстетическихъ факторовъ на теоретическую мысль. Для Фихте „Я" представляется важнѣйшимъ элементомъ познанія, потому что у него ассоціируются съ этимъ понятіемъ высокія моральныя и метафизическія цѣнности. Шопенгауэръ выбрасываетъ за бортъ всѣ кантовскія категоріи, кромѣ *причинности*, съ понятіемъ причины у него связано представленіе о волевомъ импульсѣ, а Воля является для него сокровенной сущностью вещей. Нельзя не отмѣтить подобной односторонности и у Канта. Кантъ проявлялъ всегда особенный интересъ къ математикѣ и естествознанію и сравнительно меньшій къ эмпирической психологіи, исторіи и эстетикѣ. Отсюда естественно, что категоріи *пространства*, *времени* и *количества* должны были болѣе привлекать его вниманіе, чѣмъ капризная, гибкая, текучая категорія *качества*. Его болѣе занимала идея *равенства*, чѣмъ *сходства*. Онъ былъ въ бóльшей степени „ésprit mathématique", какъ выражаются французы, чѣмъ „ésprit de finesse". „Въ теоріи познанія Канта, справедливо замѣчаетъ Паульсенъ, слишкомъ мало удѣлено мѣста мышленію черезъ понятія съ его фор-

мою, *классификацией*; онъ имѣетъ въ виду только приведеніе въ порядокъ въ формѣ интуитивной пространственно-временной связи, а не приведеніе въ порядокъ въ формѣ системы понятій“ [1]).

Такъ какъ *плюрализмъ* равноправныхъ и коммутативныхъ формъ познанія есть conditio sine qua non *логичности* нашего познанія, то и выходитъ, что критицизмъ есть чистѣйшее выраженіе стремленія къ міросозерцанію, свободному отъ логическихъ противорѣчій. *Критицизмъ* и *стремленіе къ логичности* мышленія— синонимы. Въ этомъ смыслѣ Мейнертъ совершенно справедливо говоритъ, что способность человѣка понять точку зрѣнія критическаго идеализма служитъ пробнымъ камнемъ его способности вообще къ послѣдовательному мышленію (die Probe auf die Denkfähigkeit). Туже мысль высказываетъ Уатсонъ: „Конечное основаніе идеалистической точки зрѣнія заключается въ невозможности отдѣлить одинъ элементъ познанія отъ остальныхъ, не разрушивъ единства цѣлаго“.

Въ этомъ смыслѣ наивысшій принципъ критицизма есть *принципъ всепонятности* — *das Princip alles Verständlichen* [2]), какъ выражался уже Бэкъ. Если природа дана намъ, какъ міръ-представленіе, то она завѣдомо подчинена апріорнымъ условіямъ представимости, она всецѣло познаваема и законосообразна. Различные новѣйшіе философы также провозглашаютъ этотъ принципъ, хотя и подъ другимъ названіемъ: такъ у *Цёллнера*, *Вундта* [3]) и *А. Ланге* [4]) мы встрѣчаемъ *аксіому понятности міра*, (*Axiom von der absoluten Begreiflichkeit der Welt*). *Фехнеръ*, *Лаасъ*, *Авенаріусъ* и *Вундтъ* называютъ это философское положеніе *принципомъ свободы отъ противорѣчія (Princip der Widerspruchlosigkeit)*, *Штадлеръ — гипотезой понятности природы* (*Hypothese der Begreiflichkeit der Natur* [5]) *и принципомъ исключенія случая (das Princip des Ausschliessung des Zufalls*).

Съ естественно-исторической точки зрѣнія этотъ принципъ можетъ имѣть значеніе только *постулата* при изслѣдованіи природы, ибо нѣтъ основаній для безусловной увѣренности относительно соотвѣтствія между строемъ природы и законами познанія до тѣхъ поръ, пока не установленъ тотъ принципъ, что природа намъ дана всегда, какъ міръ-представленіе. Вотъ

---

[1]) Паульсенъ: «Им. Кантъ». 1899, пер. Н. О. Лосскаго, стр. 160.

[2]) «Einzig-möglicher Standpunct aus welchem die Critische Philosophie beurtheilt werden muss», von Jacob Sigismund Beck, Riga, 1796, S. 189.

[3]) «Logik», I, 89.

[4]) См. Vaihinger: «Hartmann, Duehring und Lange», 1876. S. 63.

[5]) «Kant's Teleologie», von August Stadler, 1874, S. 72. Аналогичную роль играетъ у Петцольда «законъ однозначности»: «Das Gesetz der Eindeutigkeit», Vierteljahrsschift für Wiss. Philosophie, B. XIX.

почему Гельмгольцъ принимаетъ этотъ принципъ въ своемъ знаменитомъ изслѣдованіи о законѣ сохраненія энергіи, лишь какъ регулятивную гипотезу: „Здѣсь не мѣсто обсуждать, можно ли свести всѣ перемѣны въ природѣ къ послѣднимъ неизмѣннымъ причинамъ, должна ли такимъ образомъ природа быть всецѣло понятна, или въ ней имѣются процессы, уклоняющіеся отъ закона необходимой причинности и, такимъ образомъ, относящіеся къ области спонтанности, свободы; во всякомъ случаѣ, очевидно, наука, цѣль которой заключается въ томъ, чтобы постигнуть природу (Natur zu begreifen) должна исходить изъ *предположенія понятности послѣдней*, дѣлать выводы и производить изслѣдованія сообразно этой предпосылкѣ, пока она не будетъ неопровержимыми фактами вынуждена признать границы своей компетенціи [1])“. Слѣдуетъ строго различать *дѣйствительную свободу* мысли отъ внутреннихъ противорѣчій отъ легкомысленной чисто внѣшней *поддѣлки* подъ *„научную“*, *„позитивную“*, *„критическую“* мысль. Наивный восторгъ новичка передъ „научностью“ какой-нибудь модной философской системы напоминаетъ мнѣ геніальные стихи Гейне:

„Zu fragmentarisch ist Welt und Leben:
Ich will mich zum deutschen Professor begeben,
Der weiss es so hübsch zusammenzusetzen
Und *macht ein verständlich System* daraus,
Mit seinen Nachtmützen und Schlafrocksfetzen
Stopft er die Lücken des Weltbaus“.

„Системность“ міровоззрѣнія, свобода отъ внутреннихъ противорѣчій достигается лишь путемъ величайшихъ усилій мысли, путемъ многолѣтняго упорнаго, *страстно-вдумчиваго* изученія законовъ познающаго духа и познаваемой имъ дѣйствительности [2]). На этомъ пути всякаго искренняго искателя истины ожидаютъ многочисленныя неудачи, и только непоколебимая увѣренность въ томъ, что эти неудачи проистекаютъ отъ слабости и несовершенствъ личнаго дарованія мыслителя, а не отъ дефектовъ, лежащихъ въ природѣ человѣческаго разума вообще, и не отъ ирраціональности въ самой структурѣ природы, какъ объекта познанія, только эта увѣренность можетъ дать ему силы довести дѣло до конца.

---

[1]) Helmholtz: «Ueber die Erhaltung der Kraft», 1847, 2—4. Цитата взята изъ книги: «Ueber die Natur der Cometen» (1872, S. 317—318) Цёлльнера.

[2]) По вопросу о значеніи системности въ философскомъ творчествѣ см. Авенаріусъ: «Философія, какъ мышленіе о мірѣ согласно принципу наименьшей мѣры силъ», также мою статью: «*Авенаріусъ*» въ первомъ дополнительномъ томѣ энциклопедич. Словаря Брокгауза и Ефрона. Кромѣ того: Erich Bartels: Ueber Systembildung», 1879.

Такая свобода отъ внутреннихъ противорѣчій въ извѣстной мѣрѣ встрѣчается у всѣхъ глубокихъ и высокоодаренныхъ философовъ, въ полной же формѣ, въ примѣненіи *не только къ основнымъ началамъ теоріи познанія*, но и ко всѣмъ *спеціальнымъ отдѣламъ философіи*, она есть *недосягаемый идеалъ*, къ которому человѣчество можетъ только безконечно (in indefinitum) приближаться. При всемъ глубокомъ различіи между критицизмомъ и метафизикой въ исходныхъ пунктахъ, между представителями этихъ двухъ направленій философіи, само собой разумѣется, нѣтъ безусловной противоположности въ смыслѣ системности и продуктивности творчества у однихъ и противорѣчивости и безплодности творчества другихъ. Иногда бываетъ крайне трудно опредѣлить *коэффиціентъ полезнаго дѣйствія* философской системы, все равно критическаго она или метафизическаго направленія. Прогрессъ критической философіи не можетъ быть представленъ въ видѣ непрерывнаго расширенія ея области отъ основныхъ положеній теоріи познанія къ спеціальнымъ проблемамъ логики, психологіи, натурфилософіи и т. д., но въ видѣ постепеннаго расширенія этихъ самостоятельныхъ до извѣстной степени изолированныхъ отъ нея и другъ отъ друга круговъ мысли, носящихъ въ себѣ значительныя метафизическія примѣси, и въ видѣ постепеннаго сліянія съ нею. Отсутствіе увѣренности въ возможности хотя бы постепенной выработки міросозерцанія „свободнаго отъ внутреннихъ противорѣчій“, является причиною скептическаго отношенія къ системному, раціональному познанію вообще. Въ новѣйшей философіи можно отмѣтить проявленія подобнаго скептицизма въ слѣдующихъ четырехъ формахъ:

I) Скептицизмъ *диллетанта*. Популяризація философіи въ массахъ за послѣдніе полвѣка несомнѣнно представляетъ во многихъ отношеніяхъ весьма отрадное явленіе, но и оно имѣетъ свою оборотную сторону—опошленіе и приниженіе философской мысли до уровня развязной, бойкой фельетонной болтовни. Философствованіе подобнаго рода не требуетъ никакихъ усилій мысли и можетъ быть источникомъ послѣобѣденнаго развлеченія и для писателя, и для читателя. Между тѣмъ освобожденіе міросозерцанія отъ внутреннихъ противорѣчій и приведеніе его въ гармонію съ данными опыта требуетъ, какъ уже замѣчено, величайшаго упорства мысли. Такая работа духа не по плечу диллетанту, она быстро утомляетъ его, а неудачи въ попыткахъ разрѣшенія различныхъ философскихъ проблемъ сваливаются имъ на философію, на человѣческій разумъ и отъ вѣка присущее ему безсиліе въ установкѣ гармонич-

наго міропониманія. Въ качествѣ образчика такого легкомысленнаго диллетантскаго скептицизма можно привести бойкаго и остроумнаго журналиста Нордау:

„Будучи мальчикомъ, говоритъ онъ, я зналъ одну игру, казавшуюся мнѣ тогда очень занимательной. Она состояла въ томъ, что я или кто-нибудь изъ моихъ сверстниковъ чертилъ на листѣ бѣлой бумаги произвольныя точки, а другой соединялъ эти точки линіями такъ, что выходили фигуры, имѣющія смыслъ. Одинъ изъ моихъ товарищей особенно отличался въ этой игрѣ. Какъ бы безсмысленно я ни разставлялъ точки, въ одномъ углу цѣлый рой, а въ другомъ—ничего, или же разставляя ихъ на равномъ разстояніи другъ отъ друга, онъ всегда умѣлъ сдѣлать такъ, что изъ соединительныхъ линій выходило что-нибудь, имѣющее смыслъ: то левъ, то домъ, то, наконецъ, цѣлое сраженіе съ удивительными эпизодами. Онъ довелъ свое искусство до того, что соединялъ точки различнымъ образомъ съ помощью разноцвѣтныхъ чернилъ—одинъ разъ дѣлалъ изъ нихъ красную собаку, другой разъ — синюю ласточку, зеленую метлу или желтый альпійскій видъ. Все наше міровоззрѣніе есть не что иное, какъ таже игра, только въ крупныхъ размѣрахъ и съ трагической серьезностью. Явленія, воспринимаемыя нашими чувствами, служатъ намъ данными точками. Они не представляютъ изъ себя ничего разумнаго и не выказываютъ никакой разумной связи. Они представляютъ хаосъ и путаницу. Но мы искусно и терпѣливо проводимъ линіи отъ одной точки къ другой—и вотъ возникаютъ фигуры, подобныя чему-то знакомому. Кто не знаетъ, какъ это сдѣлано, тотъ можетъ повѣрить, что первоначально даны фигуры, а не точки, разбросанныя безъ всякой системы. Тогда нужно показать ему, что элементъ, дѣлающій фигуры изъ точекъ, прибавленъ человѣческой рукой, и что точка стояла на бумагѣ загадочно и неясно, представляя собою самоцѣль, пока линія не связала ее съ сосѣдней и не примѣнила къ очертаніямъ возникшаго въ дѣтской головѣ образа. Философія дѣлаетъ тоже самое, что дѣлалъ мой товарищъ: она соединяетъ разноцвѣтными чернилами тѣже самыя точки въ разнообразныя формы, причемъ всякое міровоззрѣніе, всякая система даетъ другую картину на основаніи тѣхъ же самыхъ загадочныхъ и неясныхъ фактовъ опыта; и если меня заставятъ, то *я соглашусь признать одинаково правильнымъ всякое міровоззрѣніе т. е. одинаково произвольнымъ и субъективнымъ, но лишь болѣе или менѣе красивымъ и ловкимъ* [1]).

---

[1]) Максъ Нордау: «Парадоксы», 1902, стр. 182—183 пер. подъ ред. В. Н. Михайлова.

II) Скептицизмъ *эрудита*. Въ философской литературѣ можно встрѣтить не мало людей, которые скорѣе могутъ быть названы учеными извѣстной спеціальности (историкъ философіи, историкъ литературы), чѣмъ *философами*. Такія лица заслоняютъ передъ собою проблему познанія множествомъ спеціальныхъ изысканій филологическаго и историческаго характера. Ихъ заслуги передъ философіей, какъ ученыхъ спеціалистовъ, неоцѣненны, но иногда бываетъ такъ, что спеціальные научные интересы совершенно заглушаютъ въ нихъ творческій инстинктъ философскаго порядка, и ихъ попытки самостоятельнаго построенія системы мысли поражаютъ своимъ убожествомъ, столь рѣзко контрастирующимъ съ ихъ необъятною эрудиціей. Обремененныя этой чрезмѣрной эрудиціей эти „вьючныя животныя Парнасса“, по выраженію Канта, не могутъ проявлять никакой самодѣятельности мысли. На такой почвѣ можетъ выработаться своеобразный типъ скептика эрудита. Новокантіанская литература, выродившаяся въ историко-филологическое комментаторство, породила подобный типъ въ лицѣ Файингера. Куно Фишеръ вычислилъ, что знаменитые „Комментаріи“ къ „Критикѣ чистаго разума“ (незамѣнимое справочное пособіе!), изъ которыхъ до сихъ поръ вышли 2 огромныхъ тома, при такой же скорости и детальности работы будутъ закончены въ 1992 году и составятъ 20 огромныхъ томовъ! „Если пытаются понять ученіе не изъ цѣлаго, замѣчаетъ по этому поводу Куно Фишеръ, и не могутъ выяснить его себѣ изъ основныхъ мыслей въ согласіи съ его историческимъ развитіемъ и изъ первоначальнаго его текста, то берутъ его по кусочкамъ и стремятся объяснить ихъ, а также по кусочкамъ приводятъ тѣхъ, которые объясняютъ объяснителя. Такой комментарій неминуемо будетъ рости, какъ вавилонскій талмудъ и въ концѣ-концовъ разрушится, какъ вавилонская башня, тѣмъ болѣе, что онъ основывается на ученіи, *подъ которое комментаторъ пытается подкопаться*. И дѣйствительно, найдя, что основатель новокантіанства Альбертъ Ланге запутался въ противорѣчіяхъ, Файингеръ, какъ будто съ удовольствіемъ заявляетъ, что Ланге „возвелъ противорѣчіе на тронъ мысли“. Не поздоровится отъ эдакихъ похвалъ!

III) Скептицизмъ *пессимиста*. Пессимизмъ можетъ проявляться не только въ теоріи цѣнностей, но и въ теоріи знанія. Философія *отчаянія* можетъ распространиться и на основы познавательной дѣятельности. Именно такой случай представляетъ, какъ мы видѣли, ученіе о познаніи Юліуса Банзена (см. стр. 156-ю). Проявленіе гносеологическаго пессимизма въ менѣе радикальной формѣ можно

наблюдать нерѣдко. Его типичнымъ представителемъ можно считать *Гіеронима Лорма*, который говоритъ слѣдующее: „Міръ, въ которомъ разумъ непрерывно стремится къ тому, чтобы познать истину, сущность вещей въ себѣ, между тѣмъ какъ разсудокъ имѣетъ въ своемъ распоряженіи лишь познаніе міра явленій, есть *дурной* міръ, и это-то и составляетъ объективное ядро гносеологическаго пессимизма“ [1]). Заявленіе это въ высшей степени характерно. Для всякаго, кто не съумѣлъ распутаться въ схоластической діалектикѣ по вопросу о „реальности“ и „нереальности“ вещи въ себѣ, положеніе, дѣйствительно, является трагическимъ. Но, какъ мы видѣли, неразрѣшимая антиномія въ данномъ случаѣ получается *не отъ безсилія нашего разума разрѣшить загадку, а отъ нелѣпости въ самой постановкѣ вопроса.*

«Мы не знаемъ вещей въ себѣ, говоритъ *Кантъ*; когда кто-нибудь говоритъ: я не знаю г-на N N, то это въ тоже время значитъ: мнѣ хорошо извѣстно, что этотъ N N in rerum natura существуетъ, только вотъ я-то лично его не знаю. Безъ сомнѣнія, и вышеприведенное выраженіе *Канта* предполагаетъ существованіе вещей въ себѣ. Оно звучитъ такъ, какъ еслибы какой-нибудь догматикъ говорилъ, желая третьему лицу на *своемъ* языкѣ разъяснить понятнымъ образомъ кантовскую точку зрѣнія [1])».

Вещь въ себѣ, бытіе внѣ всякаго отношенія къ познанію, есть извѣстная фикція мысли, выростающая передъ нами всякій разъ, какъ мы пытаемся „отмыслить прочь“ субъектъ. Какъ уже показано, мы не имѣемъ права переносить на эту фикцію законы мышленія. Это обстоятельство лишаетъ насъ возможности высказывать какія-либо сужденія и о бытіи вещи въ себѣ. Существуетъ она или нѣтъ „сама по себѣ“, намъ отъ этого рѣшительно ни тепло, ни холодно. Самый вопросъ о ея „существованіи“ имѣетъ для насъ столько же смысла, какъ вопросъ о существованіи многомѣрнаго пространства, „чистаго духа“, непротяженныхъ ощущеній, круглаго квадрата и т. д. Еслибы вопросъ о вещи въ себѣ не сросся такъ тѣсно съ проблемами практической философіи, то его постановка и безчисленныя рѣшенія всего болѣе напоминали бы ту комическую картину, которую изображаетъ Кантъ: одинъ человѣкъ доитъ козла, а другой съ глубокомысленнымъ видомъ подставляетъ рѣшето, *Ницше* былъ бы правъ, говоря, что «вещь въ себѣ заслуживаетъ *гомерическаго хохота*». («Menschliches allzu Menschliches», § 16). Вся серьезность этого

---

[1]) *Hieronymus Lorm:* „Das Grundlose Optimismus“. Ein Buch der Betrachtung. 1894. S. 59.

[1]) Schelling's sämmtliche Werke, 1858, B. I, Abth. 1., S.404.

вопроса, весь его глубокій трагизмъ зависитъ главнымъ образомъ оттого, что это „ограничительное понятіе“, эта „фикція“ мысли, издавна сдѣлалась тѣмъ экраномъ, на которомъ волшебный фонарь нашего духа проэктируетъ свои идеалы, свои мечты о высшей, свѣтлой, совершенной дѣйствительности, объ умопостигаемомъ мірѣ (mundus intelligibilis), въ которомъ окончательно воплощенъ идеалъ красоты, истины и святости. Еслибы въ чувственномъ мірѣ (mundus sensibilis) не было глубокаго разлада между тѣмъ, *что есть*, и тѣмъ, *что должно быть*, то никому бы и въ голову не пришло ломать копья изъ-за вещи въ себѣ. Потребность въ *удвоеніи* дѣйствительности (вещь въ себѣ—явленіе) проистекаетъ изъ *моральнаго* пессимизма, изъ невѣрія въ смыслъ жизни и окончательное торжество человѣческихъ идеаловъ здѣсь въ *феноменальномъ*, а не *ноуменальномъ* существованіи. „Трансцензъ“ гносеологическій весьма часто есть слѣдствіе „трансценза“ моральнаго. Гносеологическій пессимистъ „не принимаетъ міра“, не удовлетворяется формулой: „довольствуйся міромъ дѣйствительности“ [1]). Что моральный пессимизмъ породилъ дуализмъ фономенальнаго и ноуменальнаго, на это указываетъ *Мюссе* [2]) въ слѣдующихъ прекрасныхъ стихахъ:

Vraiment ce n' est pas bien dit que tout est pour le mieux.
Et la preuve, lecteur, la preuve irrecusable,
Qne ce monde est mauvais, c'est que pour y rester
Il a fallu s'en faire un autre et l'inventer!
Un autre! Monde étrange, absurde, inhabitable
Et qui pour valoir mieux qu'un seul vèritable
N'a pas même un instant eu besoin d'exister.

IV) Скептицизмъ *эстета*. Для поэтически одаренной натуры раціональное познаніе міра, интеллектуализированіе всѣхъ данныхъ опыта, стремленіе схематизировать дѣйствительность могутъ при извѣстныхъ условіяхъ казаться святотатствомъ. Строгій детерминизмъ, безраздѣльное господство закона причинности, кажутся угрожающими свободѣ духа (и въ этомъ страхѣ передъ закономъ при-

---

[1]) Критицизмъ, какъ строго *имманентная* философская система, сурово осуждался *Михелетомъ*. Въ своей: «Geschichte der letzten Systeme der Philosophie im Deutschland» (1837, B. I., 390) онъ презрительно говорилъ о «псевдо-кантіанцахъ, воображающихъ, что главное дѣло въ томъ, чтобы разсматривать вещи въ этомъ мірѣ въ качествѣ явленій и, довольствуясь въ познаніи земными блюдами (mit logisch irdischer Speise vergnügt), критически зарегистровывать по таблицѣ категорій картофель и ботву».

[2]) Ницше въ „Заратустрѣ“ лишь повторяетъ мысль Мюссе и Фейербаха.

чинности эстетъ сходится съ моралистомъ); кромѣ того, художнику представляется безуміемъ стремленіе постигнуть до конца „неисчерпаемость явленья“ (А. Толстой), превратить „ткань Божьей ризы“, живой Космосъ „золотое древо жизни“ въ мертвую механическую „модель“ т. п. Это побудило воскликнуть Тютчева по адресу жрецовъ науки:

Не то, что мните вы, природа,
Не *слѣпокъ, не бездушный ликъ*,
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

Подъ вліяніемъ того же настроенія Эдгаръ Поэ въ своей юности написалъ слѣдующій сонетъ: „Къ наукѣ“:

Science! True daughter of Old Time thou art!
Who alterest all things with thy peering eyes.
Why preyest thou thus upon the poet's heart,
Vulture, whose wings are dull realities?
How should he love thee? or how deem thee wise,
Who wouldst not leave him in his wandering
To seek for treasure in the jewelled skies,
Albeit he soared with an undaunted wing?
Hast thou not dragged Diana from her car?
And driven the Hamadryad from the wood
To seek a shelter in some happier star?
Hast thou not torn the Naiad from her flood,
The Élfin from the green grass and from me
The summer dream beneath the tamarind tree?

Эстетическое отношеніе къ міру побуждало нѣкоторыхъ философовъ видѣть высшую философію скорѣе въ искусствѣ, чѣмъ въ наукѣ. Какъ искусство, философія раскрываетъ передъ человѣчествомъ сокровенный смыслъ явленій въ цѣльной синтетической художественной формѣ. Подобную идею въ нѣсколько мистической окраскѣ развиваютъ Шеллингъ и Шопенгауэръ. „Искусство, говоритъ первый, есть истинный и вѣчный органонъ и въ тоже время документъ философіи, постоянно и все вновь подтверждающій то, чего философія не можетъ выразить во внѣшней формѣ, именно изображающій безсознательное въ его дѣятельности и творчествѣ и его первоначальное тожество съ сознательнымъ. Искусство есть величайшее явленіе для философа именно потому, что оно какъ-

бы раскрываетъ ему Святая Святыхъ, гдѣ въ вѣчномъ и первоначальномъ единствѣ, въ *единомъ* пламени пылаетъ то, что обособлено въ природѣ и въ исторіи, и что вѣчно должно расходиться въ жизни и дѣятельности, а также въ мышленіи. Взгляды на природу, *искусственно создаваемые философами*, въ искусствѣ являются первоначально и естественно" [1]). Шопенгауэръ и самую философію склоненъ называть искусствомъ: „Философія—это художественное произведеніе изъ понятій". Философію такъ долго искали напрасно потому, что „ее искали на дорогѣ науки вмѣсто того, чтобы искать на дорогѣ искусства" [2]). При такой высокой оцѣнкѣ философіи, какъ художественнаго творчества, какъ „поэзіи понятій" (Begriffsdichtung), значеніе философіи, какъ общезначимой доказательной *науки*, можетъ быть не только отодвинуто на задній планъ, но и совсѣмъ сведено къ нулю; при такихъ условіяхъ легко можетъ возникнуть скептицизмъ по отношенію къ *систематическимъ* трудамъ по теоретической философіи. Нѣчто подобное мы видимъ у Ренана: „То тяжелое, мучительно тяжелое впечатлѣніе, которое оставляютъ послѣ себя нѣкоторыя сочиненія подобнаго рода, происходитъ именно оттого, что философъ, по пословицѣ, убиваетъ курицу, несущую золотыя яйца, сводя все къ формуламъ и схемамъ, дѣлаетъ невозможнымъ искусство... Философъ, напримѣръ, теологъ, юристъ, какъ вообще схоластики, хочетъ высказать безъ остатка все. Каждая философская книга, если только она осуществила свою программу, хочетъ исчерпать безконечность. Прочитавъ сочиненіе такого рода, невольно спрашиваешь себя: что же будетъ дѣлать авторъ дальше?! Вѣдь, онъ уже сказалъ свое послѣднее слово! Истинная наука не является въ готовой формѣ и сразу. Она всегда относительна, неполна, допускаетъ и требуетъ дальнѣйшаго усовершенствованія. Наука наукъ, которая сдѣлала бы всѣ остальныя науки безполезными, была бы могилою человѣческаго ума" [3]).

Подобную же мысль выражаетъ по адресу Гегеля Грилльпарцеръ въ слѣдующемъ остроумномъ двустишіи:

Was mir an deinem System am besten gefällt?
Es ist so unverständlich, wie die Welt!

Въ XIX-мъ вѣкѣ между искусствомъ и философіей замѣчается возрастающее *взаимопроникновеніе*. Съ одной стороны, величайшіе поэты, художники и музыканты сознательно вносятъ философскій

---

[1]) Куно Фишеръ: «Шеллингъ» пер. Н. О. Лосскаго, стр. 571-я, 1905.

[2]) Фолькельтъ: «Артуръ Шопенгауеръ».

[3]) См. книгу проф. Алексѣя Ив. Введенскаго; «Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи», 1894, стр. 87-я.

элементъ въ свое творчество (Бетховенъ, Вагнеръ, Гёте, Бёклинъ и т. п.). Съ другой стороны, Фихте, Ше ллингъ, Гегель, Шопенгауэръ, Либманнъ, Фейербахъ, Штрауссъ, Гюйо, Соловьевъ и Ницше обнаруживаютъ поэтическое дарованіе, которое у нѣкоторыхъ достигаетъ значительной силы. Въ этомъ отношеніи Ницше представляетъ особенно яркій образчикъ, и у него-то мы встрѣчаемъ горячій протестъ художника противъ разсудочной, доказательной, систематической философіи, противъ философіи-науки, прототипомъ которой онъ считаетъ Сократа. Свое осужденіе стремленій науки познать дѣйствительность до самыхъ ея корней, исчерпать въ формулахъ и законахъ „неисчерпаемость явленья“, онъ выражаетъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ [1]): „Между тѣмъ какъ художникъ при всякомъ раскрытіи истины, всегда смотритъ съ восторгомъ только на то, что̀ и послѣ раскрытія остается тайной, человѣкъ теоріи наслаждается и вполнѣ удовлетворяется этимъ сброшеннымъ покровомъ и свое высшее наслажденіе видитъ въ процессѣ удачнаго раскрытія, котораго онъ добивается собственной силой. Не существовало бы никакой науки, еслибы человѣку приходилось имѣть дѣло только съ нагой, ничѣмъ не прикрытой богиней и больше ни съ чѣмъ, потому что въ этомъ случаѣ ея ученики находились бы въ такомъ же положеніи, какъ и тѣ люди, которые хотѣли прорыть насквозь всю землю: каждый изъ нихъ увидалъ бы, что онъ послѣ величайшихъ и продолжавшихся всю жизнь трудовъ, могъ подвинуться только на очень малое разстояніе въ этой неизмѣримой глубинѣ, а когда началъ бы работать второй, то нельзя было бы узнать, на какомъ мѣстѣ остановился первый, поэтому третьему работнику было бы лучше всего копать отдѣльно на новомъ мѣстѣ. И если теперь кто-нибудь докажетъ, что такимъ прямымъ путемъ нельзя дойти до антиподовъ, кому придетъ послѣ этого охота работать въ такой глубинѣ, гдѣ и прежде него работали многіе люди, развѣ только онъ будетъ удовлетворяться тѣмъ, что станетъ отыскивать драгоцѣнные камни или открывать законы природы. Поэтому Лессингъ, этотъ честнѣйшій изъ всѣхъ теоретиковъ, не задумался высказать, что онъ больше дорожитъ отыскиваніемъ истины, чѣмъ самою истиной. Этими словами, къ удивленію и даже негодованію людей науки, была открыта самая сокровенная ея тайна. Само собою разумѣется, что рядомъ съ этимъ единственнымъ въ своемъ родѣ признаніемъ, поражающимъ своею честностію, если только не самонадѣянностью, стоитъ и имѣющее глубокій смыслъ *ложное представленіе*, явившееся прежде

---

[1]) «Происхожденіе трагедіи», § 15.



всего въ лицѣ Сократа, что мышленіе, *взявъ за свою путеводную нить причинную связь, можетъ дойти до дна самыхъ глубокихъ пропастей бытія*, и что мышленіе можетъ не только признать бытіе, но даже *исправить* его. Эта возвышенная метафизическая мечта прилагается къ наукѣ, какъ ея инстинктъ, и, ведя науку все дальше и дальше, она приводитъ ее къ ея границамъ, дойдя до которыхъ эта послѣдняя должна превратиться въ искусство: *оно-то собственно и имѣется въ виду при такомъ процессѣ*".

Въ нашу задачу теперь не входитъ оцѣнивать значеніе эстетическаго элемента въ философскомъ творчествѣ. Поэтому, допуская его огромное значеніе въ области наукъ гуманитарныхъ, мы все же должны спросить себя: *упраздняетъ ли философія-искусство философію-науку?* Слѣдуетъ ли въ области логики, теоріи познанія, теоріи матеріи и психологіи отказаться отъ стремленій къ свободѣ отъ внутреннихъ противорѣчій, къ строго научной доказательности и согласію съ данными опыта? Или надо вернуться ко временамъ „поэтической" натурфилософіи романтиковъ? На этотъ вопросъ, думается мнѣ, не можетъ быть двухъ отвѣтовъ [1]). Эстетическій скептицизмъ исходитъ изъ ложныхъ посылокъ и потому естественно приходитъ къ ошибочнымъ выводамъ: 1) Страхъ поэта передъ „мертвящимъ" характеромъ научнаго міропониманія, передъ взглядомъ на природу, какъ на „мертвый механизмъ", показываетъ только непониманіе того факта, что ни одинъ критически мыслящій естествоиспытатель не выдаетъ природу за „слѣпокъ", за „бездушный ликъ", но строго различаетъ мысленную „*модель*" природы отъ безконечной сложности ея конкретнаго индивидуальнаго содержанія. 2) Безконечная „неисчерпаемость явленья" [2]), невыразимость, неуловимость, несказанность индивидуальнаго не только не отрицается наукой и научной философіей, но составляетъ ея

[1]) Съ другой стороны, для философовъ, чрезмѣрно тяготѣющихъ къ несвойственному имъ роду творчества—поэтическому, есть опасность превратить философію въ «*госпиталь для неудавшихся поэтовъ*», по мѣткому выраженію Новалиса. См. I-й томъ: «Романтическая школа», 1891 г., пер. Невѣдомскаго, стр. 278.

[2]) Бернарденъ де С. Пьеръ, пользовавшійся въ XVIII вѣкѣ извѣстностью, не только какъ литераторъ, но и какъ талантливый ботаникъ, въ началѣ своей книги: «Etudes de la nature» разсказываетъ, какъ, задавшись цѣлью описать исчерпывающимъ образомъ одно земляничное растеніе и при этомъ принять во вниманіе *всѣ его отношенія* къ окружающей средѣ, онъ мало по малу убѣдился, что для этого пришлось бы изучить всю вселенную. См. Навиль: «Логика гипотезы», 1882, стр. 169.

основную предпосылку. Этотъ фактъ, впрочемъ, давнымъ-давно достигъ до сознанія ученыхъ и выраженъ величайшимъ изъ нихъ (Ньютономъ) слѣдующимъ образомъ:

„Я не знаю, чѣмъ я могу казаться міру, но самому себѣ я представляюсь мальчикомъ, игравшимъ на берегу моря и находившимъ развлеченіе въ томъ, что по временамъ мнѣ попадался гладкій камушекъ или раковинка покрасивѣе обыкновенныхъ, между тѣмъ какъ *Океанъ Истины* лежалъ передо мною всецѣло неоткрытымъ“ (Brewster, II, 407).

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

Мнимыя нарушенія законовъ мышленія: I) во снѣ, II) при психическомъ разстройствѣ, III) у дѣтей и IV) у дикарей.

Въ настоящей главѣ мы разсмотримъ нѣкоторыя психическія явленія, дающія поводъ ошибочно думать, будто законы мышленія иногда нарушаются, а затѣмъ обратимся къ психогенезису логическихъ фикцій.

Не смотря на то, что познаніе, независящее отъ законовъ познанія, есть невозможность, *видимость* такого познанія представляетъ несомнѣнный психологическій *фактъ*, требующій объясненія. Психологи, доказывающіе возможность мышленія помимо закона противорѣчія, ссылаются на явленія, якобы наблюдаемыя: I) въ *сновидѣніяхъ*, II) при *психическомъ разстройствѣ*, III) въ жизни *дѣтей* и IV) въ жизни *дикарей*.

I) Наше мышленіе можетъ быть схематически разложено мысленно на слѣдующія составныя части: A) *Конкретные образы*, смѣняющіе другъ друга; B) *активность вниманія*, подводящая данное содержаніе представленія подъ ту или другую категорію и образующая *понятіе*; C) выраженіе даннаго понятія въ словесномъ символѣ—*внутреннемъ словѣ* (la parole interieur); иногда D) *рѣчь*. Эти четыре момента въ образованіи и выраженіи мысли смѣняютъ другъ друга съ поразительной быстротой, благодаря которой процессъ перевода образа въ понятіе, понятія—въ символъ, можетъ повести къ мнимому убѣжденію въ мыслимости противорѣчія [1]). Это особенно легко

---

[1]) Уже Лейбницъ указывалъ на то, что *словесное* мышленіе часто бываетъ причиной появленія въ мысли противорѣчія: «Quia cogitatione caeca contenti sumus et resolutionem notionum non satis prosequimur, fit, ut latet nos contradictio, quam forte notio composita involvit». См. «Meditationes de cognitione, veritate et ideis», opera philos., ed Erdm., p. 80; Drobisch: «Neue Darstellung der Logik». 1875. S. 64—65.

случается при ослабленіи памяти и вниманія, когда мы, связавъ извѣстное обозначеніе *B* съ однимъ конкретнымъ образомъ *A*, затѣмъ при быстрой смѣнѣ образовъ переносимъ его на другой образъ *A′*, противорѣчащій первому. Напримѣръ, въ сновидѣніяхъ иногда кажется, будто законъ тожества нарушается [1]). Одинъ знаменитый русскій поэтъ (Полонскій) разсказывалъ мнѣ, что ему случалось видѣть во снѣ *себя* играющимъ на рояли и *себя* же въ тоже время слушающимъ свою игру. Здѣсь потеря *связности* между образами и ихъ *быстрая смѣна* передъ сознаніемъ создаютъ мнимое нарушеніе закона мысли. При этомъ любопытенъ тотъ *символизмъ*, который нашъ разумъ устанавливаетъ между рядами представленій, не имѣющими между собою никакого отношенія. Это явленіе часто наблюдается въ такъ называемомъ *гипнагогическомъ состояніи*, когда мы вдругъ очнувшись задаемъ себѣ вопросъ: „О чемъ я думалъ сейчасъ?“ и, кажется, что, напримѣръ, конечная нота извѣстной мелодіи была заключеніемъ извѣстнаго разсужденія, которое было мною сдѣлано; въ чемъ оно заключалось, я не помню, но оно было мелодіей. Здѣсь послѣдовательность въ рядѣ звуковъ, промелькнувшихъ въ сознаніи почти одновременно съ извѣстнымъ ходомъ мыслей, символизируется въ послѣдовательности мыслей; звуки: *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, послѣдовательные моменты въ развитіи мысли: *g*, *h*, *i*, *k*, *l*. Развитіе мысли и ея содержаніе улетучились изъ памяти, можетъ быть, и мелодія улетучилась, и мы ее не помнимъ; отъ *a*, *b*, *c*, *d*, *e* осталась лишь пустая схема—„какая-то мелодія“, отъ *g*, *h*, *i*, *k*, *l*,—тоже пустая схема, „какая-то мысль“, но ихъ сосуществованіе въ качествѣ процессовъ въ сознаніи окрашиваетъ и схему: *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, и схему: *g*, *h*, *i*, *k*, *l* одинаковымъ тэмбромъ,

---

[1]) Нѣкоторые психологи, напримѣръ Фолькманнъ, полагаютъ, что для уразумѣнія сновидѣній нужно было бы придумать «*особый языкъ и новую таблицу категорій*», *ибо сонъ* «*объединяетъ необъединимое въ одно мгновенье*», и, такимъ образомъ, законы мышленія нарушаются. См. объ этомъ книгу Н. Я. Грота: «Сновидѣнія, какъ предметъ научнаго анализа», Кіевъ, 1878. стр. 23-ю. Ю. Шульцъ однажды послѣ вечерней бесѣды съ пріятелемъ о ветхозавѣтныхъ пророкахъ легъ спать, и ему приснилось, что разговоръ ихъ продолжается. Его пріятель хвалитъ пророка Аввакума, но особенно одобряетъ его (мнимаго) предшественника—Наума съ его четырьмя сыновьями, которые, превосходя отца величиною мысли, однако уступаютъ ему въ ея тяжести. Въ это время спящій Шульцъ видитъ столъ съ четырьмя ножками, между которыми горитъ лампа. „Подъ грузною доскою стола, говоритъ онъ, я сталъ подразумѣвать восхваляемаго отца, подъ четырьмя ножками—его сыновей, подъ свѣтомъ—его разумъ. Я отнюдь не чувствовалъ, что это — аллегорія, но предоставлялъ собесѣднику прославлять части стола, какъ Наума и его сыновей, совершенно наивно относилъ замѣчанія о величинѣ и тяжести мысли этихъ лицъ къ отношенію объемовъ и тяжести частей стола и нимало не чуялъ противорѣчія. Такимъ образомъ, я ощущалъ во снѣ: „A=Non A, столъ=Науму“etc., и это происходило „во мнѣ въ теченіе цѣлой цѣпи отнюдь не вполнѣ элементарныхъ представленій“. („Psychologie der Axiome“, 1899, S. 27)

одинаковыми психическими обертонами, что и заставляетъ насъ думать, что *логическій выводъ былъ послѣдовательностью звуковъ.*

На этой сторонѣ психологіи сна останавливается Фолькельтъ. „Мнѣ снилось, разсказываетъ онъ, что я вижу моего двойника, ворочающагося на постели лицомъ внизъ, между тѣмъ какъ я тревожно бѣгаю взадъ и впередъ по комнатѣ. Я вообразилъ, что мой двойникъ отравился и умираетъ. Однако, не смотря на безпокойство, мнѣ не казалось, что смерть моего двойника имѣетъ ко мнѣ отношеніе. Одному моему пріятелю приснилось, что онъ застигъ свою возлюбленную въ тотъ моментъ, когда ее осыпалъ нѣжными поцѣлуями какой-то мужчина. Полный ярости онъ хочетъ броситься на своего соперника, но замѣчаетъ, что послѣдній имѣетъ его собственное обличье, и успокоивается при мысли, что, вѣдь, это онъ самъ цѣловалъ свою любовницу". Символизмъ въ сновидѣніяхъ особенно часто наблюдается въ формѣ такъ называемаго *физіологическаго символизма*, когда ощущеніе, вызываемое у спящаго извѣстнымъ тѣлеснымъ раздраженіемъ, символизируется въ образахъ, аналогичныхъ съ раздражителемъ или раздраженнымъ органомъ. Обиліе чрезвычайно интересныхъ иллюстрацій этого явленія читатель найдетъ въ цѣнной книгѣ Фолькельта: „Die Traumphantasie" [1]) (1875), откуда взятъ и вышеприведенный примѣръ, и у Шернера: „Das Leben des Traumes" (1861). Это путаніе мыслей и мнимое нарушеніе законовъ мышленія въ гипнагогическомъ состояніи и во снѣ превосходно изображено Л. Н. Толстымъ въ разсказѣ: „Метель". Воспоминанія героя разсказа, ѣдущаго въ морозную ночь въ возкѣ, обращены къ его жизни въ деревнѣ, ему приходятъ въ голову различные эпизоды прошлаго, между прочимъ, какъ однажды утонулъ мужикъ въ прудѣ у плотины. Вспоминается и плотина, около которой слышны удары валька, разносящіеся по пруду:

„Но валекъ этотъ звучитъ, какъ будто два валька звучатъ вмѣстѣ въ терцію, и звукъ этотъ мучитъ, томитъ меня, тѣмъ болѣе, что я знаю — *этотъ валекъ есть колоколъ*, Ѳедоръ Филипповичъ не заставитъ замолчать его. И валекъ этотъ, какъ инструментъ пытки, сжимаетъ мою ногу, которая зябнетъ, — я засыпаю".

... „Я спалъ крѣпко; но терція колокольчиковъ все время была слышна и видѣлась мнѣ во снѣ то въ видѣ собаки, которая лаетъ и бросается на меня, то органа, въ которомъ я составляю одну дудку, то въ видѣ французскихъ стиховъ, которые я сочиняю.

---

[1]) ‹Traumphantasie›. 24, 43. См. также: В. Снегиревъ, ‹Ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ›. Историко-критич. очеркъ. 1886.

То мнѣ казалось, что *эта терція есть какой-то инструментъ пытки*, которымъ не переставая сжимаютъ мою правую пятку. Это было такъ сильно, что я проснулся и открылъ глаза, потирая ногу. Она начинала замораживаться [1])" Но путаница мыслей и представленій можетъ и не имѣть прямого отношенія къ физіологическимъ раздражителямъ, порождая удивительный символизмъ.

Вл. С. Соловьевъ въ своемъ замѣчательномъ, къ сожалѣнію, неоконченномъ трудѣ по теоріи познанія указываетъ на то, что „всякая мысль, хотя бы самая отвлеченная и общая, сознается, какъ единичное испытываемое въ данный моментъ психическое состояніе, но *вмѣстѣ съ тѣмъ* мы имѣемъ о всякой же мысли, хотя бы самой пустой и даже нелѣпой, знаніе еще и съ другой, *логической* стороны, знаніе о формальной всеобщности составляющихъ ее терминовъ совершенно независимо отъ реальнаго содержанія мысли". Это *чувство логичности* мысли не покидаетъ насъ и во снѣ: „Я видѣлъ себя ѣдущимъ на пароходѣ изъ Петербурга въ Бразилію. Только-что скрылся изъ виду Кронштадтъ, какъ я услыхалъ отъ капитана, что черезъ три часа мы войдемъ въ устье Амазонки. На мой вопросъ о причинахъ столь необычайно скораго хода, капитанъ, взглянувши на меня иронически, сказалъ: „Гдѣ вы учились физикѣ? Вы даже не знаете основного гидро-динамическаго закона, что на морѣ время идетъ несравненно быстрѣе, чѣмъ на сушѣ, *потому что теченіе морскихъ волнъ, присоединяясь къ теченію времени, производитъ его ускореніе*". Я сейчасъ же вспомнилъ этотъ законъ, и ничто въ жизни не повергало меня въ такой глубокій конфузъ, какъ это непонятное забвеніе столь элементарной истины [2])".

Совершенно аналогичныя наблюденія по поводу „логики сновидѣній" даютъ Дельбефъ и Тардъ. „Я читалъ, разсказываетъ Дельбефъ, сочиненіе по научной философіи... и *изумлялся легкости, съ которою авторъ разрѣшалъ самые запутанные вопросы*. Мое чтеніе перервалось пробужденіемъ, наступившимъ, какъ мнѣ показалось, весьма некстати, но мнѣ удалось удержать въ памяти послѣднюю фразу изъ прочтеннаго: „L'homme élevé par la femme et separé par les aberrations pousse les faits

[1]) «Сочиненія гр. Л. Н. Толстого», изд. 5-е, ч. III-я, 1886 стр. 298-я и 307-я. «Да, Алабинъ давалъ обѣдъ на стеклянныхъ столахъ, да,—и столы пѣли: Il mio tesoro, и не il mio tesoro, а что-то лучше, и *какіе-то маленькіе графинчики, они же женщины*». Сонъ Стивы: «Анна Каренина», Сочиненія Л. Н. Толстого, ч. IX-я, стр. 4-я, 1886.

[2]) «Теоретическая философія», статья II-я. Собраніе сочиненій, томъ VIII-й, стр. 192—193. 1903 г.



degagés par l'analyse de la nature tertiaire dans la voie du progrès". Нѣтъ надобности прибавлять, что наканунѣ я прочелъ замѣтку Плато объ иррадіаціи, которую Араго относилъ за счетъ аберраціи". Тардъ сообщаетъ слѣдующіе стихи, сочиненные имъ во снѣ:

Trombone, revolver, chassepot, clarinette,

Ce sont amusements d'une personne honnêtte.

„И въ бодрственномъ состояніи, замѣчаетъ по этому поводу Тардъ, труднѣе добраться до смысла словъ, чѣмъ просто перейти отъ одного слова къ другому, иначе говоря, быть мыслителемъ, чѣмъ риторомъ, и, какъ поразмыслишь, ничего нѣтъ обычнѣе амфилады непонятыхъ словъ" [1]).

Дю-Прель [2]) указываетъ на другое весьма любопытное явленіе, наблюдаемое въ сновидѣніяхъ, когда нарушается нормальное отношеніе предшествованія дѣйствія причиною, и *причина, повидимому, слѣдуетъ за своимъ дѣйствіемъ*. „Уже Дарвинъ Старшій въ своей „Зоономіи" обратилъ вниманіе на то, что внѣшнія раздраженія, доходя до сознанія спящаго и будя его, тѣмъ не менѣе могутъ служить поводомъ къ возникновенію пространнаго сновидѣнія, которое, значитъ, имѣетъ мѣсто въ краткій промежутокъ времени между воспріятіемъ раздраженія и пробужденіемъ. Но при этомъ вызываемое внѣшними причинами пробужденіе получаетъ, при посредствѣ драматически обостряющагося ряда представленій, внутреннюю мотивировку. Такъ однажды Декартъ укушеніемъ блохи былъ разбуженъ отъ сновидѣнія, кончившагося дуэлью, въ которой онъ получилъ сабельный ударъ въ укушенное блохою мѣсто". „Рихерсъ упоминаетъ о сновидѣніи одного человѣка, разбуженнаго раздавшимся по близости выстрѣломъ. Ему приснилось, что онъ сдѣлался солдатомъ, подвергся всевозможнымъ напастямъ, дезертировалъ, былъ пойманъ, допрошенъ, обвиненъ и, наконецъ, разстрѣлянъ". Дю-Прель объясняетъ это явленіе ссылкою на двойственность нашего духовнаго существа. Во снѣ наше подсознательное „Я" живетъ въ мірѣ съ *трансцендентною* скоростью, смѣна же представленій въ бодрствующемъ „Я" требуетъ иной, *физіологической* скорости. Эта послѣдняя служитъ замедляющимъ

[1]) Оба примѣра взяты изъ книги Полана: «Les esprits logiques et esprits faux». 1896, стр. 302 — 304-я. По поводу послѣдняго замѣчанія Тарда вспоминаются безчисленные стихи и цѣлыя стихотворенія, заключающія въ себѣ какую-нибудь безсмыслицу. Это наблюдается не только у бездарныхъ поэтовъ, но порой и у первоклассныхъ художниковъ. Л. Е. Оболенскій указываетъ слѣдующій стихъ у Лермонтова: ...Терекъ прыгаетъ, какъ львица, съ косматой гривой на хребтѣ».

[2]) «Философія мистики», пер. М. С. Аксенова. 1895, стр. 89, 90, 96—99.

процессъ познаванія моментомъ. „Въ состояніяхъ художественнаго творчества и сновидѣнія съ исчезновеніемъ рефлективнаго сознанія устраняется это препятствіе, и начинаетъ функціонировать трансцендентная мѣра времени. Но то сознаніе, въ которомъ находится сгущающійся при драматическомъ сновидѣніи рядъ представленій, должно и воспринимать какимъ-то образомъ раздраженіе, вызывающее сновидѣніе, раньше, чѣмъ это раздраженіе сообщается съ физіологическою скоростью головному мозгу, то есть, физіологически опосредствованному сознанію. Этотъ краткій промежутокъ времени наполняется сгущеннымъ рядомъ представленій, замыкающимъ соотвѣтственнымъ причинѣ пробужденія событіемъ сновидѣніе въ тотъ самый мигъ, въ который только еще въ сознаніе головного мозга проникла причина, вызывающая сновидѣніе. Такимъ образомъ, для воспріятія, совершающагося съ трансцендентною скоростью, дѣйствіе уже оканчивается въ то время, когда для воспріятія, совершающагося съ физіологической скоростью, только еще наступаетъ причина.“ Дю-Прель обратилъ вниманіе на весьма любопытное психологическое явленіе, но объясненіе этого явленія у него крайне искусственно. На самомъ дѣлѣ, мнѣ кажется, его можно истолковать гораздо проще, если допустить слѣдующее: 1) смутное, „неопознанное“ сознаваніе ощущенія, соотвѣтствующаго внѣшнему раздраженію, *предшествуетъ* моменту вполнѣ отчетливаго сознаванія, когда мы пробуждаемся; 2) между обоими моментами, такимъ образомъ, протекаетъ нѣкоторый конечный промежутокъ времени; 3) этотъ промежутокъ однако вполнѣ достаточенъ для развитія драматическаго сновидѣнія, если мы вспомнимъ, что наяву по измѣреніямъ Вундта одной минуты достаточно для смѣны 480 представленій; [1]) 4) при раздраженіяхъ, вызывающихъ эмоціональное возбужденіе, быстрота смѣны представленій можетъ еще увеличиваться (какъ при острой маніи); 5) пользуясь указаннымъ конечнымъ промежуткомъ времени, наша фантазія, благодаря удивительной пластичности и изобрѣтательности, *присочиняетъ* „рядъ представленій“ на заданную тему, образующихъ *сонъ-мотивацію* для внѣшняго раздраженія. Здѣсь есть несомнѣнная аналогія съ

[1]) Викторъ Эггеръ, разбирая драматическія сновидѣнія, вродѣ указанныхъ, предполагаетъ, что они, быть можетъ, нерѣдко вовсе не такъ сложны, какъ это кажется при воспоминаніи, но что, благодаря *недостаточно развитому искусству психологическаго самонаблюденія*, въ такихъ случаяхъ мы незамѣтно для себя многое *присочиняемъ*, *уже припоминая сонъ на-яву*, на самомъ же дѣлѣ, быть можетъ, мотивація для внѣшняго раздражителя, вродѣ описанныхъ (выстрѣлъ, укусъ), могла быть весьма несложной и состоять изъ немногихъ представленій. См. Revue Philosophique, XL, 1895, p. 41: «La durée apparente des rêves».



художественнымъ творчествомъ, въ которомъ художнику нерѣдко предносится въ общихъ контурахъ *какъ-бы заразъ весь замыселъ произведенія*, сконцентрированный около *одного основного мотива*. На это справедливо указываетъ самъ Дю-Прель, приводя слѣдующія замѣчательныя слова Моцарта: „Если мнѣ не мѣшаетъ ничто, распаляется душа моя. Тогда то, что̀ приходитъ ко мнѣ, все растетъ, свѣтлѣетъ, и вотъ пьеса, какъ бы она ни была длинна, почти готова, такъ что я уже окидываю ее однимъ взоромъ, какъ прекрасную картину или дорогого человѣка, и слушаю ее въ своемъ воображеніи *отнюдь не преемственно*, какъ это имѣетъ мѣсто впослѣдствіи, *а какъ-бы одновременно*". Нѣчто аналогичное можно указать и въ поэтическомъ творчествѣ, когда при обдумываніи темы сначала поэту приходятъ въ голову *риѳмы*, а затѣмъ *кристаллизуется* связное, осмысленное поэтическое стихотвореніе. Примѣры подобнаго творчества можно найти у Пушкина.

Напримѣръ:

. . . .
И мимо вѣчнаго *ночлега*
Дорога сельская *лежитъ*
. . . . . . *телега*
. . . . . . *стучитъ*

II) При *умопомѣшательствѣ* возможны весьма разнообразные случаи, дающіе поводъ къ иллюзіи *мнимаго нарушенія законовъ мышленія*. Къ таковымъ слѣдуетъ отнести, напримѣръ, *состояніе спутанности* или безсвязности представленій, выражающееся, по словамъ Штёрринга, въ „отсутствіи внутренней связи въ теченіи представленій". Въ случаяхъ сильной спутанности происходитъ и ослабленіе *вниманія*, и разстройство способности *воспроизведенія*, но *обычные законы ассоціаціи* представленій все же, по мнѣнію Штёрринга, не нарушаются [1]). Васкидъ и Вюпра (Vaschide et Vuprat) въ своей книгѣ: „La logique morbide" указываютъ на слѣдующіе симптомы нарушенія нормальнаго теченія мыслей при различныхъ формахъ душевнаго разстройства.

Интеллектуальная дѣятельность понижается, по ихъ мнѣнію, въ силу:

---

[1]) См. Штёррингъ: «Психопатологія въ примѣненіи къ психологіи», пер А. А. Крогіуса, 1903, стр. 149—150.

a	Ослабленія коэффиціента { познавательнаго / эмоціональнаго } мысленныхъ образовъ	{ Общій параличъ. / Безуміе.
	Несовершенства ассоціацій образовъ и идей.	{ Идіотизмъ. / Слабоуміе.
b	Чрезмѣрно быстрой смѣны идей въ полѣ сознанія.	Манія.
	Глубокаго нарушенія коэффиціента { познавательнаго / эмоціональнаго } мысленныхъ образовъ	{ Меланхолія.
	Чрезмѣрнаго усиленія эмоц. коэффиціента за счетъ познавательнаго	{ Ступоръ
	Разстройства ассоціацій образовъ и идей	Спутанность мысли.

Изъ этихъ патологическихъ случаевъ особенный поводъ къ возникновенію вышеуказанной иллюзіи, повидимому, даетъ *третій случай*, именно, „чрезмѣрно быстрая смѣна идей въ полѣ сознанія“. Это обстоятельство между прочимъ давало поводъ сближать состояніе спящаго съ состояніемъ помѣшаннаго. „Одно лицо, говоритъ Мори, прежде потерявшее разсудокъ и потомъ вполнѣ вылечившееся, говорило мнѣ, что оно хорошо помнитъ, какъ во время сумасшествія видѣло множество вещей въ одно и тоже время, и что оно никогда столько не думало, и притомъ столь быстро и о столь различныхъ предметахъ, какъ въ то время. Мнѣ кажется безспорнымъ, что во снѣ дѣятельность мысли совершается почти всегда со столь же значительною быстротою“ [1]).

Васкидъ и Вюпра характеризуютъ извѣстную группу патологическихъ состояній, какъ сопровождаемыхъ „необычайно безсвязной, безпорядочной и головокружительно быстрой смѣной идей“ [2]). Подобное же явленіе наблюдается при введеніи въ организмъ нѣкоторыхъ ядовъ. Этимъ обстоятельствомъ воспользовался У. Джэмсъ, чтобы пережить непосредственно ту *мыслимость противорѣчія*, то „тожество противоположностей“ (coincidentia oppositorum), о которомъ такъ много говорятъ мистики и нѣкоторые метафизики. Джэмсъ принялъ для этой цѣли нѣкоторое количество закиси азота. Вотъ что онъ говоритъ о быстрой смѣнѣ идей въ состояніи опьяненія этимъ веществомъ: „Трудно дать представленіе о томъ *потокѣ отожествленія противоположностей*, который проносится въ умѣ во время этого опыта. У меня имѣются цѣлые листы фразъ, продиктованныхъ или записанныхъ въ этомъ состояніи опьяненія. Въ глазахъ трезваго читателя онѣ—безсмысленная болтовня, но въ моментъ написанія онѣ казались мнѣ проникнутыми безконечной раціональностью. Богъ и дьяволъ, добро и зло, жизнь и смерть,

---

[1]) «Сонъ и сновидѣнія», 1867, стр. 138 — 139.
[2]) «La logique morbide», 1903, p. 229.

я и ты, трезвый и пьяный, матерія и форма, черный и бѣлый, трепетъ восторга, содроганіе ужаса, изверженіе и поглощеніе, вдыханіе и выдыханіе, судьба и разумъ, великое и малое, экстенсивное и интенсивное, шутливое и серьезное, трагическое и комическое, а также сотня другихъ противоположностей однообразно чередуются на этихъ страницахъ“ [1]).

III) Въ мышленіи *дѣтей*, такъ же какъ и въ мышленіи дикаря, никогда не была констатирована наличность противорѣчія въ видѣ одновременнаго переживанія и непереживанія того же самаго ощущенія, и только несовершенство дѣтскаго языка можетъ давать поводъ думать, будто мышленіе ребенка чуждо закона противорѣчія. Это несовершенство заключается: во-1-хъ, въ томъ, что первоначальные звуки и слова, произносимые дѣтьми, могутъ вовсе не быть связаны съ какимъ-бы то ни было смысломъ, но быть простымъ результатомъ автоматическаго подражанія [2]), во-2-хъ, объемъ и содержаніе рудиментарнаго понятія ребенка, которое ассоціировалось у него съ извѣстнымъ словомъ, можетъ вовсе не соотвѣтствовать понятію, которое связано съ этимъ словомъ у взрослыхъ. Такъ *коко* (обозначеніе пѣтуха) можетъ стать обозначеніемъ всякой птицы [3]); *Notre Seigneur Jesus Christ* (для ребенка, связавшаго эти слова съ видомъ распятія) можетъ обозначать булочника съ обнаженнымъ торсомъ и т. п. Отсюда — тѣ мнимыя противорѣчія, которыми будто бы полно мышленіе дитяти. „Гегель пришелъ бы въ восторгъ, увидѣвъ, до какой степени преисполнена діалектикой понятій душа ребенка“: „Завтра — сегодня?“ спросилъ маленькій Робертъ въ минуту утренняго пробужденія: наканунѣ ему обѣщали исполнить его просьбу „завтра“. Въ постепенномъ измѣненіи значенія словъ („траекторіи словъ“), играютъ роль *созвучіе* [5]) (для дѣтей, имѣющихъ уже извѣстный запасъ словъ) и самыя разнообразныя *ассоціаціи* и по сходству, и по смежности; неустойчивость понятій ребенка, неумѣнье строго ограничивать смыслъ своихъ высказываній, ведетъ, напримѣръ, къ такимъ ошибкамъ: „Шестилѣтняя дѣвочка говоритъ мнѣ: „Я самая умная въ школѣ“! — „Это тебѣ говоритъ учительница“? —

---

[1]) «Зависимость вѣры отъ воли» и другіе опыты популярной философіи, 1904, стр. 338 — 340. Переводъ С. И. Церетели.

[2]) См. интересную статью: «La logique d'enfant», par Bernard Münz, Revue Philosophique. 1896, v. II, p. 51.

[3]) H. Taine: «Note sur l'acquisition du language chèz les enfants et dans l'espèce humaine». Revue Philosophique. 1876. I, p. 5.

[4]) Münz. Ibid.

[5]) Паола Ломброзо: «Послѣдовательность мышленія у дѣтей». Вопр. фил. и псих. 1898. № 41 и 42.

„Иногда“.—„Но не каждый день, не всякую недѣлю“?—О, не я одна самая умная, есть у насъ и другія самыя умныя, только ихъ немного“. Эта превосходная степень „самая умная“ здѣсь была смягчена, благодаря вниманію, въ томъ; что въ ней было преувеличеннаго“ [1]).

Поводомъ къ нелѣпому предположенію о наличности противорѣчій не только въ словахъ, но и въ самомъ мышленіи маленькихъ дѣтей могутъ быть слѣдующія особенности въ ростѣ и развитіи дѣтскаго мышленія и языка: 1) Переносъ слова съ одного значенія на другое *по сходству*, которое не всегда можетъ быть уловлено взрослымъ вслѣдствіе его отдаленности. Такъ, напримѣръ, одинъ ребенокъ (англичанинъ) все *маленькое* (крошка хлѣба, муха, гусеница etc.) обозначалъ словомъ *pin* (булавка), имѣя въ виду, повидимому, вообще „малое“. Другой все *блестящее* обозначалъ словомъ key (ключъ), третій все шумящее, шипящее—fafer (chemin de fer) и т. п. [2]). 2) Переносъ слова съ одного значенія на другое *по смежности*: „*квакъ* обозначаетъ сначало утку, потомъ воду [3]). 3) Переносъ слова съ одного значенія на другое при совмѣстномъ участіи *ассоціацій сходства и смежности*: ребенокъ, называвшій словомъ „ма“ *кормилицу*, перенесъ эта названіе по ассоціаціи на ея *швейную машину*, затѣмъ по аналогіи на *шарманку*, далѣе благодаря ассоціаціи шарманки съ обезьяной на свою резиновую *обезьяну* [4]). 4) *Смѣшеніе противоположныхъ терминовъ*: „брать взаймы, давать взаймы“, „вчера и завтра“, „слишкомъ большой, слишкомъ маленькій“. 5) И, наконецъ, употребленіе *противорѣчивыхъ сочетаній словъ* однако для обозначенія чего-нибудь вполнѣ мыслимаго, напримѣръ: „сегодня-вчера“ для обозначенія промежутка времени, охватывающаго и сегодня, и вчера [5]).

IV) Локкъ полагалъ, что дѣти и дикари обладаютъ чистыми ощу-

---

[1]) Bernard Pérez, цитата изъ книги Полана: ‹Esprits logiques et esprits faux›. См. интересную книгу Пере: ‹L'education intellectuelle dès le berceau›. 1896, гл. IV: ‹L'Abstraction et généralisation›, p. 109. Возможность *произносить* то, что противорѣчиво и, слѣдовательно, *немыслимо*, и придавать безсмысленному набору словъ внѣшность звучнаго стихотворенія является для маленькихъ дѣтей источникомъ особеннаго удовольствія, которое и наблюдается у нихъ при первомъ знакомствѣ со стихотвореніями вродѣ:

Рано утромъ, вечеркомъ,
Въ полдень, на разсвѣтѣ
Вѣдьма ѣхала пѣшкомъ
Въ раскидной каретѣ.

[2]) ‹См. Очерки по психологіи дѣтства› Дж. Селли, стр. 189-я. 1901 г. р. пер., Громбаха.

[3]) Ibid., стр. 190-я, наблюденіе Дарвина.

[4]) Ibid., стр. 190-я, наблюденіе Минто.

[5]) Ibid., стр. 191-я, наблюденіе Прейера.



щеніями, не подчиненными законамъ мысли; въ новѣйшей философіи эту мысль особенно энергично во слѣдъ Миллю поддерживалъ Герингъ [1]). „Наблюдая естественное мышленіе, скоро можно убѣдиться, что оно не знаетъ закона тожества и не слѣдуетъ ему, скорѣе возится съ противорѣчіями, не получая повода усумниться въ истинности своихъ мыслей". Геймансъ [2]) справедливо замѣчаетъ по этому поводу, что тотъ, кто *высказываетъ въ различное время противорѣчащія другъ другу сужденія*, между которыми нѣтъ *непосредственнаго соприкосновенія*, еще не можетъ быть названъ мыслящимъ помимо законовъ мышленія. „Человѣческій духъ, говоритъ А. Ланге, допускаетъ въ себѣ величайшія противорѣчія до тѣхъ поръ, пока онъ можетъ ограничивать въ отдѣльныхъ областяхъ мысли противорѣчія и, такимъ образомъ, заключать ихъ порознь. Но, когда тоже положеніе вмѣстѣ съ противорѣчащимъ ему относится непосредственно къ тому же предмету, то прекракращается возможность ихъ отожествленія, возникаетъ полная ошибочность: одно изъ утвержденій должно быть устранено, психологически, конечно, это уничтоженіе противорѣчія можетъ быть обойдено, если обойдено непосредственное сопоставленіе противорѣчащаго" [3]).

Хотя и для настоящаго времени нѣтъ основательныхъ изслѣдованій по психологіи докарей, но и донынѣ существующія наблюденія единогласно свидѣтельствуютъ объ ошибочности мнѣнія, будто познавательная дѣятельность первобытныхъ народовъ настолько качественно разнится отъ познавательной дѣятельности культурныхъ расъ, что наши формы познанія и законы мышленія несвойственны дикарямъ. Тѣже формы интуиціи, тѣже количественные законы познанія, таже идея причинности. „Когда нѣкоторые путешественники, говоритъ Вальтеръ Бриксъ, основываясь на бѣдности цифръ и словъ для обозначенія чиселъ, хотѣли заключить изъ этого факта, будто нѣкоторые первобытные народы не умѣютъ считать дальше двадцати, даже дальше пяти, то этотъ выводъ такого же достоинства, какъ знаменитое заключеніе о древнихъ грекахъ, будто они не воспринимали голубого цвѣта, заключеніе, основанное на томъ, что у нихъ для голубого цвѣта не было особаго названія. Хотя, къ сожалѣнію, до сихъ поръ еще отсут-

---

[1]) «System der kritischen Philosophie», B. I, S. 310. Изъ русскихъ психологовъ на точкѣ зрѣнія Геринга стоитъ П. Ѳ. Каптеревъ. См. его книгу: «Изъ исторіи души», 1890 г., 197—213.

[2]) «Erkenntnisstheorie und Psychologie». Статья въ Philos. Monatshefte, 1889, S. 6 — 7.

[3]) «Logische Studien». 1877, конецъ I-й главы.

ствуютъ всеобщія наблюденія по этому вопросу, интересному и съ психологической, и съ антропологической точки зрѣнія, но все же можно предположить у всѣхъ народовъ способность къ образованію сколь угодно большого числа. Разумѣется тамъ, гдѣ (какъ у низшихъ расъ) отсутствуетъ *потребность* въ отсчитываніи большого множества единицъ, мы не встрѣтимъ и соотвѣтствующихъ словесныхъ обозначеній" [1]).

Подробности по вопросу о счисленіи у первобытныхъ народовъ читатель найдетъ въ книгѣ: „Psychologie der Naturvölker" von Fritz Schultze, 1900, S. 46. Тамъ указывается, сколь ошибочна мысль Фридманна [2]), будто *законъ причинности* совершенно чуждъ сознанію дикаря: когда якуты приписываютъ зараженіе оспой верблюду, или кафры смерть гостя,—находящему вблизи якорю, то это доказываетъ, что они стараются найти причину, то есть' задаютъ себѣ вопросъ: почему?.. Вопросъ о причинности есть результатъ дѣйствующаго въ человѣческомъ духѣ процесса апперцепціи и, какъ и послѣдній, неотдѣлимъ отъ него. Безъ установки отношеній въ процессѣ апперцепціи, иначе говоря, безъ установки причиннаго отношенія, хотя бы эта установка и не находила себѣ опредѣленнаго выраженія въ словахъ, развитіе высшей духовной дѣятельности вообще было бы невозможно, вотъ почему идея причинности имѣется налицо у самыхъ низшихъ человѣческихъ расъ, въ какой бы ограниченной и непровѣренной критически формѣ она ни примѣнялась ими".

---

[1]) Walter Brix: ‹Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwicklungsformen. Eine logische Untersuchung›. Philosophische Studien, B. V, 1889—90, S. 641.

[2]) Max Friedmann: ‹Ueber die Entwickelung des Urtheils bei Naturvölkern› въ Berichten des dritten internationalen Kongresses für Psychologie in München, 1897, S. 423.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

„Проблематическіе объекты мысли". Психогенезисъ „логическихъ фикцій". Символизмъ въ языкѣ. Символизмъ въ математикѣ. Символизмъ въ логикѣ.

Разсмотрѣвъ мнимыя нарушенія законовъ мышленія въ нѣкоторыхъ душевныхъ состояніяхъ, обратимся къ непредставимымъ логическимъ фикціямъ, которыя относятся къ области такъ называемыхъ „проблематическихъ объектовъ мысли".

И въ логикѣ, и въ теоріи познанія, и въ психологіи анализу подобныхъ „сумеречныхъ" понятій отводилось недостаточно мѣста, между тѣмъ какъ этотъ вопросъ, на мой взглядъ, заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Ранѣе другихъ, насколько мнѣ извѣстно, объ нихъ заговорили Вольфъ и Реймарусъ въ своемъ „Vernunftlehre". Такія понятія онъ обозначаетъ терминомъ *противорѣчивыя представленія* [1]) (напр., круглый квадратъ). Вольфъ [2])— называетъ ихъ: *termini inani* [2]). Кантъ [3]) называетъ подобныя понятія — ***nihil negativum*** (напримѣръ, двѣ прямыя, замыкающія пространство), Ламбертъ [4]) — ***symbolische** Vorstellungen, eingebildete Begriffe*, Больцано [5]) — ***imaginäre** Vorstellungen*, Циндлеръ [6]) — *Surrogatvorstellungen*, Мейнонгъ [7])

---

[1]) Reimarus: «Vernunftlehre», § 31-й.

[2]) Wolf: «Logica», § 135-й: Si ex terminis simplicibus quibus singulis sua respondet notio, formetur terminus complexus, videmur nobis notionem habere, etsi terminus re vera sit inanis, e. g. bilineum rectilineum».

[3]) Кантъ: «Критика чистаго разума», 193 (Сок).

[4]) Lambert: «Novum organon» I, 481.

[5]) Bolzano: «Wissenschaftslehre»: I, 242, 320.

[6]) Konr. Zindler: «Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntniss». Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos. hist. Classe, Bd. CXVIII.

[7]) Meinong: «Phantasie-Vorstellungen und Phantasie». Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, B. 95. 1889.

— *unanschauliche Vorstellungen*, Джэмсъ [1]) — *проблематическіе объекты мысли*, Керри [2]) — *das indirecte Vorgestelltwerden*, Корнеліусъ [3]) — *angezeigte Vorstellungen*. Больцано считаетъ *мыслимыми* такія понятія, какъ „*нечетное число, полученное изъ перемноженія двухъ четныхъ*", „круглый квадратъ" и т. п., такого же взгляда придерживаются Керри, Мейнонгъ и Джэмсъ. „Проблематическій объектъ мысли, говоритъ Джэмсъ, характеризуется только связанными съ нимъ отношеніями: мы думаемъ о нѣкоторомъ явленіи, которое должно быть вызвано другими извѣстными намъ явленіями, но при этомъ мы еще не знаемъ, каково будетъ ожидаемое нами явленіе при его реализаціи; иначе говоря, хотя мы и мыслимъ о немъ, но мы не можемъ представить его себѣ. Это не мѣшаетъ намъ мыслить о данномъ объектѣ въ его отношеніяхъ къ другимъ явленіямъ и отличать его ото всѣхъ другихъ объектовъ мысли. Таково, напримѣръ, для насъ представленіе машины *perpetuum mobile*. Такого рода машина представляетъ вполнѣ опредѣленное quaesitum, и мы всегда можемъ сказать, можетъ ли любая данная машина удовлетворить тѣмъ условіямъ, которыя сдѣлали бы ее perpetuum mobile" [4]).

„Круглые квадраты, черная бѣлизна — абсолютно опредѣленныя понятія, это простая случайность, что они оказываются обозначающими вещи, которыя природа никогда не даетъ намъ возможности чувственно воспринять. Черныя круглыя вещи, круглыя бѣ-

---

[1]) Джэмсъ: «Психологія», изд. 5-е. 1905, стр. 202-я.

[2]) Kerry: «Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung».

[3]) Cornelius: «Psychologie als Erfahrungswissenschaft», 1897, S. 60.

[4]) Джевонсъ, признавая съ одной стороны немыслимость нарушенія закона причинности (твореніе изъ ничего и переходъ бытія въ ничто), съ другой ссылается на случаи «мыслимости» такого нарушенія: мысль о самопроизвольномъ уклоненіи атомовъ (clinamen) при ихъ паденіи у Лукреція и математическія изысканія Джорджа Эри (Airy) относительно условій, при которыхъ могло бы существовать «вѣчное движеніе». (см. «Principles of Science», 1879, стр. 223-я). А. Богдановъ въ своей книгѣ: «Эмпиріомонизмъ», желая показать, что «абстрактное» пространство есть «результатъ познавательнаго развитія человѣчества», упоминаетъ о томъ, что Аристотель считалъ мыслимой *ограниченность* пространства. Онъ указываетъ также на «различную степень абстрактности пространства у греческихъ и индусскихъ геометровъ. Одна и таже пара фигуръ для грека представляла случай равенства, а для индуса — случай симметріи» (ч. I, стр. 29). Замѣчаніе это совершенно справедливо, но что оно доказываетъ? Во-первыхъ, въ немъ описывается не процессъ *эволюціи воспріятія пространства* — пространственная интуиція («физіологическое пространство») и у Аристотеля, и у Канта, и у насъ тоже самое, — но процессъ эволюціи понятія о пространствѣ, эволюціи «опознанія» пространственныхъ свойствъ и отношеній. Во-вторыхъ, мыслимость немыслимаго съ точки зрѣнія нашей логики и теоріи познанія сводится здѣсь къ *словеснымъ* діалектическимъ ухищреніямъ, при которыхъ философъ не доходитъ до *отчетливаго и непосредственнаго сопоставленія* несоединимыхъ элементовъ представленія (см. выше стр. 222-ю).

лыя вещи, наоборотъ, природа достаточно охотно предоставляетъ въ наше распоряженіе. Но сочетанія, которыя она отказывается осуществлять, могутъ существовать весьма отчетливо въ видѣ постулатовъ такъ же, какъ тѣ, которыя она осуществляетъ въ видѣ положительныхъ образовъ въ нашемъ сознаніи. Фактически она *можетъ* осуществить теплую-холодную вещь вездѣ, гдѣ прикасаются къ двумъ точкамъ кожи двумя кусками металла — теплымъ и холоднымъ столь близко, что оба прикосновенія пространственно неразличимы. Тогда теплота и холодъ ощущаются нами объективно относимыми къ тому же мѣсту... Таже часть пространства можетъ казаться двухъ различныхъ цвѣтовъ, если при помощи оптической иллюзіи одинъ цвѣтъ представляется какъ-бы видимымъ сквозь другой. Логически любая комбинація качествъ такъ же мыслима (conceivable), какъ и всякая другая, и имѣетъ опредѣленное значеніе для мысли" („Principles of Psychology", v. I, p. 463—464, примѣчаніе).

По поводу *das indirecte Vorgestelltwerden* нуля, отрицательныхъ и дробныхъ чиселъ Керри замѣчаетъ слѣдующее: „Остается еще открытой возможность, что съ нашими понятіями нуля, отрицательныхъ, дробныхъ чиселъ (при предположеніи, что эти понятія не заключаютъ въ себѣ никакого противорѣчія) такъ обстоитъ дѣло, какъ *еслибы я кому-нибудь въ шутку далъ загадку, къ которой нѣтъ рѣшенія*: я достигну этой цѣли, если я въ достаточной мѣрѣ сгруппирую признаки, входящіе въ загадку — нѣтъ необходимости, чтобы они при этомъ были другъ съ другомъ въ противорѣчіи. Въ подобной загадкѣ дано понятіе съ достаточно отчетливо очерченными признаками, и однако ему ничто не соотвѣтствуетъ — оно безпредметно". (См. Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie, B. XIII, 1889, S, 79).

„Существуютъ понятія, говоритъ Мейнонгъ, которыя не поддаются представливанію (die nicht veranschaulichen lassen). Сюда относятся примѣры представливанія несоединимаго (круглый квадратъ), а съ другой стороны — всѣ тѣ случаи, когда переходятъ за границы: „слишкомъ большое" и „слишкомъ малое" нашей способности интуитивнаго представливанія". Примѣромъ могутъ служить приведенныя мною выше „метапсихическія" восполненія непосредственныхъ данныхъ опыта воображеніемъ (см. стр. 167). Мейнонгъ по этому поводу приводитъ замѣчаніе Геринга о томъ, что мы, проходя по длинной аллеѣ деревьевъ, можемъ только „мыслить" объ отдаленныхъ деревьяхъ, что они въ натуральную величину. Подобнымъ же образомъ Тэнъ говоритъ,

что тысячеугольникъ можно „мыслить“, но нельзя „созерцать“. Но въ „метапсихическомъ“ нѣтъ ничего такого, что̀ приводило бы насъ къ противорѣчію: здѣсь „непредставимое“ ни въ какомъ случаѣ не есть нѣчто противорѣчивое. Такъ ли обстоитъ дѣло, когда идетъ рѣчь о кругломъ квадратѣ и т. п.?

Кантъ въ качествѣ примѣровъ „вымышленныхъ понятій“, которыя суть „произвольныя сочетанія мыслей, *хотя и не заключающія въ себѣ противорѣчія*, но не могущія претендовать на объективную реальность“, приводитъ: 1) случаи нарушенія апріорнаго *пространственнаго* синтеза (см. выше стр. 172-ю); 2) случаи нарушенія *аксіомъ времени:* непосредственное интуитивное познаніе будущаго; 3) случаи нарушенія основного закона сознанія— *непроизводности субъекта и объекта*, какъ двухъ сторонъ міра-представленія — допущеніе чего-то средняго между матеріей и духомъ. *психоматеріи*, присутствующей въ пространствѣ, не наполняя его; 4) понятіе *абсолютно-пустого пространства* (см. „Критику чистаго разума“ стр. 188-ю и „Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. S. 304“); предположеніе пустого пространства въ мірѣ (*vacuum mundanum*) или внѣмірнаго (*vacuum extramundanum*) съ физической точки зрѣнія *не нужно*, но, „что оно *невозможно*, это изъ его понятія по закону противорѣчія доказать никакъ нельзя“; 5) понятіе *чистаго духа*, „познающаго помимо пространства и времени“ (intellectus archetypus). Такимъ образомъ, изъ вышеприведенныхъ разсужденій явствуетъ, что вполнѣ *„мыслимы“* и *„свободны отъ противорѣчій“* рѣшительно всѣ сочетанія признаковъ, нарушающія „апріорныя“ условія познанія— законы пространства, времени, причинности, единства сознанія, качественнаго и количественнаго различенія и отожествленія и т. д. Остается спросить: *что же, наконецъ, немыслимо, какъ заключающее въ себѣ противорѣчіе*?! На это Кантъ, вѣроятно, отвѣтилъ бы: *безусловно немыслимо приписываніе извѣстному понятію и отрицаніе у него же того же признака*: некруглая круглота, небѣлая бѣлизна и т. п. Но, какъ мы выше видѣли,

[1]) Насколько мнѣ извѣстно, въ психологіи мало изслѣдованъ вопросъ о томъ, какъ мы представляемъ себѣ предметы, находящіеся внѣ непосредственной сферы воспріятія. Повидимому, когда я сижу въ комнатѣ передъ плотно закрытымъ темною занавѣскою окномъ въ звѣздную ночь, я *представляю себѣ* звѣзды *внутри* комнаты *по сю сторону занавѣски*, между тѣмъ я склоненъ думать, что предметъ находится на самомъ дѣлѣ *по ту сторону* занавѣски на огромномъ разстояніи отъ комнаты, я *постулирую* мѣстонахожденіе предмета внѣ комнаты, и это совершается, вѣроятно, при помощи «психическихъ обертоновъ», ассоціацій, которыми мы снабжаемъ воспроизведенный образъ предмета, видимый внутри комнаты, но долженствующій изображать предметъ внѣ комнаты (См. стр. 167-ю).

такая чисто аналитическая формулировка противорѣчія нисколько не устраняетъ наличности тѣхъ апріорныхъ синтезовъ, на которые она непремѣнно должна опираться: небѣлая бѣлизна — вѣдь, это, какъ показано выше (см. стр. 173-ю), есть черная, сѣроватая, сѣрая, коричневая и т. д. бѣлизна! Ясное дѣло, что о „мыслимости" вышеприведенныхъ понятій въ обычномъ смыслѣ слова не можетъ быть рѣчи. Однако должны же быть какія-то основанія, которыя руководили упомянутыми нами мыслителями, равно какъ и многими другими, руководили, можетъ быть, помимо ихъ воли, когда они высказывались за „мыслимость" подобныхъ понятій. Дѣло въ томъ, что здѣсь мы наталкиваемся на процессы *символическихъ операцій мысли*, *мышленія въ несобственномъ смыслѣ слова*, *телеологическое* значеніе котораго въ смыслѣ *экономіи труда при нѣкоторыхъ дискурсивныхъ операціяхъ мысли неоспоримо*, но *логическое оправданіе* котораго еще до сихъ поръ не дано теоріей познанія. Перечисленные нами метафизическіе символы (см. стр. 194-ю) представляютъ продукты именно такихъ операцій мысли. Хотя бы мы и усматривали противорѣчія въ понятіяхъ: матеріи, души, вещи въ себѣ, свободы воли, абсолюта, безконечности, пустого пространства, обращеннаго назадъ времени, многомѣрнаго пространства, абсолютнаго тожества, абсолютной измѣняемости, внѣпространственнаго бытія, тожества субъекта и объекта и т. д., и т. д., совершенно въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ мы усматриваемъ противорѣчіе въ любой логической нелѣпости, однако мы чувствуемъ, что возникновеніе метафизическихъ фикцій обусловлено не просто *произвольнымъ* сочетаніемъ противорѣчащихъ признаковъ, но какой-то *необходимой психологической причиной общаго свойства:* эти фикціи *не выдуманы,* но закономѣрно выростаютъ изъ самой *многогранной структуры* законовъ мышленія. Возникаютъ онѣ, какъ и нѣкоторыя математическія понятія, благодаря *психической инерціи* [1]) въ нашемъ мышленіи, описанной впервые, кажется, Юмомъ. „Наше воображеніе, говоритъ онъ, пущенное въ ходъ въ процессѣ мышленія, обладаетъ способностью *двигаться дальше, даже когда его объектъ недостижимъ для него* (its object fails it), *и, какъ лодка, приведенная въ движеніе веслами, продолжаетъ плыть, не получая новыхъ толчковъ*" [2]). Керри [3]), ссылаясь на это

[1]) J. Schultz говоритъ о «*Trägheitsgesetz unseres Denkens*». См. «Psychologie der Axiome», 1899, S. 113.
[2]) «Treatise on the human nature», I, 487.
[3]) Kerry: «Ueber Anschauung und ihre psychische Verarbeitung».

замѣчательное мѣсто у Юма, приводитъ другіе примѣры подобной инерціи въ душевной жизни: слушая слабый бой часовъ въ отдаленіи, мы по прекращеніи боя продолжаемъ слышать звуки, такъ что реальное незамѣтно переходитъ въ воображаемое; спускаясь по лѣстницѣ и уже очутившись на полу, мы хотимъ по разсѣянности сдѣлать еще шагъ и съ изумленіемъ видимъ, что ступеней больше нѣтъ и т. п. Въ абстрагированіи [1]) у насъ возможно тоже самое: подымаясь вверхъ по лѣстницѣ понятій, мы можемъ по разсѣянности, такъ сказать, занести ногу еще на одну ступеньку вверхъ, не замѣчая, что мы уже стоимъ на верхней многогранной площадкѣ пирамиды понятій — площадкѣ, образуемой законами мышленія и формами познанія, которые (какъ тѣ, такъ и другія) *лежатъ въ одной плоскости*.

Вышеприведенныя разсужденія о *роковомъ* характерѣ категорій, о необходимости сдѣлать мышленіе „насквозь прозрачнымъ", представляютъ какъ разъ результатъ этой психической инерціи. (См. выше стр. 185-ю) Проистекающая отсюда *система символовъ*, какъ уже замѣчено, *закономѣрна*, и ею можно пользоваться при изученіи исторіи философіи. Любая метафизическая система можетъ быть разложена на рядъ подобныхъ символовъ, лежащихъ въ ея основѣ. Если логическое происхожденіе подобныхъ символовъ закономѣрно, то и психологическое ихъ происхожденіе—генезисъ метафизической иллюзіи, опирающейся на тотъ или другой символъ, также несомнѣнно закономѣрно и можетъ быть когда-нибудь объяснено, какъ и любое другое психическое явленіе. Несомнѣнно, что, напримѣръ, символъ *m* и символъ *s* (см. стр. 194-ю) совершенно одинаково непредставимы, и однако ассоціаціи, сопровождающія у метафизика слово *„матерія"* или *„духъ"*, весьма различны, онѣ сообщаютъ извѣстному символу опредѣленную окраску интеллектуальную и эмоціональную [2]); эта окраска иногда можетъ даже породить въ мыслителѣ *иллюзію непосредственной представимости* извѣстнаго символа, напримѣръ, когда Либманнъ заявляетъ, что можетъ представить безкачественное *пространство*, или когда

---

[1]) Согласно мѣткому замѣчанію Юліуса Шульца, въ процессѣ абстрактнаго мышленія у насъ имѣется налицо при пользованіи словеснымъ, «слѣпымъ» или символическимъ мышленіемъ «*чувство возможности*»—*Möglichkeitsgefühl*, сопровождающее словесные знаки или другіе символы. Это чувство есть *увѣренность въ отсутствіи препятствія* для иллюстраціи понятія въ *представимомъ образѣ*, для «сведенія къ образамъ» («Reduction auf Bilder». См. выше стр. 98-ю). «Psychologie der Axiome», 1899, S. 117. Также Stricker: «Studien ueber das Bewusstsein», 1879, S. 41.

[2]) См. выше стр. 58-ю. «Всякое слово, говоритъ Ницше, имѣетъ свой запахъ, существуетъ гармонія и дисгармонія запаховъ, какъ и словъ». «Umwerthung aller Werthe», § 119.

Фуллье утверждаетъ, что бытіе можетъ быть помимо сознанія, потому что можно представить себѣ, что нѣтъ ни одного живого существа [1]); или когда Ульрици [2]), характеризуя душу, какъ нѣчто нематеріальное, къ чему неприложимъ законъ сохраненія энергіи, въ тоже время незамѣтно для себя переноситъ на нее чувственные признаки и начинаетъ описывать ее, какъ чрезвычайно тонкую жидкость. У философовъ-поэтовъ и мистиковъ эта иллюзія особенно часто встрѣчается. Тамъ, гдѣ философъ признаетъ непредставимость извѣстной метафизической фикціи, въ его воображеніи соотвѣтствующее слово все-же бываетъ связано съ извѣстными „психическими обертонами" въ видѣ группы разнообразныхъ ассоціацій и чувственнаго тона, что̀ сообщаетъ символу извѣстную физіономію. Благодаря значительной роли *метафоръ* въ языкѣ, о чемъ рѣчь будетъ ниже, для метафизическихъ фикцій вырабатывается извѣстный *суррогатъ представимости* въ видѣ: *словеснаго знака + характерныя привычныя ассоціаціи + извѣстная чувственная окраска.*

Споръ о томъ, представляютъ ли нѣчто „мыслимое", „реальное" или „немыслимое", „нереальное", „мнимое" суррогаты представимости, является источникомъ глубокихъ недоразумѣній. Недоразумѣнія эти происходятъ оттого, что, съ одной стороны, извѣстная система фикцій, какъ мы видѣли, закономѣрно вытекаетъ изъ самой природы закона противорѣчія, съ другой, эти символы, если забыть объ ихъ чисто методологическомъ значеніи, конечно, приводятъ къ противорѣчію. Этотъ „сумеречный" характеръ понятія „мыслимости" создаетъ мнимую антиномію „закономѣрной нелѣпости". На самомъ дѣлѣ метафизическія фикціи, строго говоря, конечно, немыслимы, если не придавать имъ только *метафорическое* значеніе.

Чтобы уяснить природу этого *метафизическаго* символизма, намъ нужно будетъ разсмотрѣть психологическую природу символическаго мышленія вообще и въ частности отмѣтить нѣкоторыя точки соприкосновенія метафизическаго символизма съ символизмомъ въ языкѣ, въ математикѣ и въ логикѣ. Вопросъ о „психологіи символизма" вообще довольно мало разработанъ. Ему посвящена интересная, но неглубокая работа Ферреро: „La psychologie du symbolisme". Ферреро указываетъ на то, что въ психической дѣятельности человѣка наблюдаются двѣ черты, которыя могутъ пролить нѣкоторый свѣтъ на природу символизма. Первая

---

1) См. мою статью *Фуллье* въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

2) См. мою статью *Ульрици* въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

черта можетъ быть названа метафорически *психической инерціей*. Измѣненія въ психическихъ состояніяхъ всегда обусловлены извѣстнымъ импульсомъ, сообщаемымъ нервнымъ центрамъ: господствующія въ сознаніи психическія состоянія не сразу исчезаютъ, но подъ вліяніемъ ослабленія соотвѣтствующихъ имъ физіологическихъ возбужденій и появленія новыхъ раздражителей лишь постепенно уступаютъ мѣсто новымъ душевнымъ состояніямъ. Примѣромъ можетъ служить динамогеническое дѣйствіе музыки. Другая черта—это присущее людямъ стремленіе затрачивать *наименьшее возможное усиліе* при всякой работѣ: у человѣка существуетъ нерасположеніе къ труду. Самое слово *трудъ* по еврейски (assab) означаетъ также и „страданіе“, по гречески πένομαι—работаю, страдаю, etc. Это отвращеніе къ труду относится не только къ физической, но и къ психической области — умственный трудъ, напряженіе вниманія быстро вызываютъ въ простолюдинѣ утомленіе, и онъ стремится избѣгать сильныхъ умственныхъ напряженій. Если, исходя изъ этихъ общихъ соображеній, обратимъ вниманіе на роль символизма въ умственномъ развитіи человѣчества, въ частности въ исторіи письменъ, то можно установить нѣсколько типовъ символовъ, которые послѣдовательно представляютъ все болѣе и болѣе совершенное приложеніе принципа наименьшей траты силъ къ умственной дѣятельности: 1) *Символы мнемоническіе*: образованіе ассоціаціи по смежности между извѣстнымъ знакомъ и извѣстнымъ представленіемъ: завязываніе на память узелка на платкѣ, обозначеніе при счетѣ десятка палочкой, сотни—палочкой бо́льшихъ размѣровъ и т. п. 2) *Символы пиктографическіе*. Мнемоническіе символы вызываютъ въ памяти цѣлое сложное психическое состояніе, не вполнѣ дифференцированное. Пиктографическій символизмъ требуетъ иллюстраціи для извѣстнаго опредѣленнаго понятія (лошадь, человѣкъ): его характеръ опредѣляется уже самою природою понятія, а не случайной *ассоціаціей по смежности*, здѣсь играетъ роль *ассоціація по сходству*. 3) Слѣдующую стадію представляютъ *символы метафорическіе*, гдѣ знакъ обозначаетъ нѣчто, имѣющее лишь *отдаленную аналогію* съ изображаемымъ объектомъ или отношеніемъ. Метафора вовсе не есть привилегія поэтической фантазіи, но нормальный процессъ въ образованіи словъ и письменъ. 4) *Символы фонологическіе* суть *ребусы*: „Здѣсь мы приближаемся къ алфавитному письму, ибо мы вступаемъ въ сферу представленія звуковъ; цѣпь ассоціацій становится все болѣе и болѣе сложной: видъ изображенія долженъ напомнить его названіе, это названіе въ

силу фонологическаго средства—то слово, которое хотятъ написать, послѣднее, наконецъ, соотвѣтствующій образъ". Чтобы написать мексиканцамъ „Paternoster" миссіонеры изображали маленькій флагъ, служившій для обозначенія 20 (Pantli) и затѣмъ родъ фиги, называвшейся Nochtli. Такимъ путемъ близко подошли къ алфавиту, являющемуся цѣлесообразнѣйшимъ графическимъ символизмомъ, благодаря весьма *ограниченному количеству знаковъ*. Примѣненіе для объясненія символизма „принципа наименьшей траты силъ" въ такой расплывчато-неопредѣленной формѣ не вполнѣ ясно и потому не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. На расплывчатость этого принципа Ремке указывалъ Авенаріусу, впервые введшему это понятіе въ область мышленія. (См. рецензію Ремке на книгу Авенаріуса: „Philosophie als Denken etc" въ „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik", B. 71). Въ примѣненіи къ теоріи познанія роль символизма представляется гораздо болѣе сложной, какъ это и выяснится изъ сопоставленія символизма языкового, математическаго и логическаго съ метафизическимъ.

1) Языкъ при своемъ возникновеніи и развитіи отвѣчалъ не только потребности выраженія мысли, но также и потребности выраженія чувствъ, а для послѣдней цѣли метафора и символъ имѣютъ большое значеніе. Метафора представляетъ перенесеніе слова съ одного значенія на другое *по аналогіи*, причемъ этотъ переносъ значенія часто бываетъ связанъ въ первобытномъ, дѣтскомъ и поэтическомъ мышленіи съ *одухотвореніемъ* даннаго образа. На эти признаки метафоры и на ея важную роль въ языкѣ указывалъ уже Аристотель, за нимъ Цицеронъ и Квинтиліанъ: „Paene iam quicquam loquimur figura est". По словамъ Ж. П. Рихтера: „Языкъ—словарь поблекшихъ метафоръ" (ein Wörterbuch abgeblasster Metaphern). Фишеръ (Vischer) усматриваетъ сущность метафоры въ одухотвореніи тѣлеснаго міра и въ воплощеніи духовнаго [1]). „Словесное выраженіе сужденія, говоритъ Липпсъ [2]), всегда должно быть болѣе или мѣнѣе неопредѣленнымъ и несовершеннымъ. Разнообразіе словесныхъ знаковъ и формъ не можетъ соотвѣтствовать разнообразію представляемаго, разнообразіе оборотовъ рѣчи не можетъ равняться съ множествомъ модификацій мысли. Отдѣльные знаки вообще служатъ обозначеніемъ не предметовъ, а цѣлыхъ классовъ ихъ".

---

[1]) Biese: «Philosophie des Metaphorischen». 1894.
[2]) «Основы логики».

Значеніе языковыхъ метафоръ и символовъ въ философіи несомнѣнно велико, но на него, къ сожалѣнію, до сихъ поръ мало обращалось вниманія. Наиболѣе значительны работы Эйкена и Бизе, однако они только намѣчаютъ проблему, не подвергая ее всесторонней обработкѣ. Между тѣмъ было бы весьма важно прослѣдить вліяніе *традицій* въ образованіи *философскихъ метафоръ* и особенности индивидуальнаго творчества отдѣльныхъ мыслителей. Многочисленными примѣрами можно показать, какое большое значеніе это могло бы имѣть для теоріи познанія и психологіи.

Процессъ познанія, отношеніе *объекта* къ *субъекту* очень часто уподоблялся зрительному процессу: особенно *отраженію предмета въ зеркалѣ*. Этимъ сравненіемъ пользовались Бэконъ и Лейбницъ, къ нему прибѣгали и позднѣйшіе метафизики, и въ новѣйшей теоріи познанія еще продолжаетъ существовать эта „Theorie des Spiegelbildes“ [1]). Между тѣмъ это сравненіе является источникомъ *совершенно фальшиваго метафизическаго дуализма*: вещь и познающій субъектъ представляются какъ-бы порознь существующими и вступающими въ процессѣ познанія во взаимодѣйствіе, между тѣмъ какъ фактически *и зеркало, и отражающійся въ немъ глазъ даны въ одномъ и томъ же сознаніи созерцающаго субъекта*. Это соображеніе въ корень уничтожаетъ *искусственно созданный* метафорой дуализмъ „вещи въ себѣ“ и познающаго ее „духа“, дуализмъ, являющійся источникомъ головоломки: какъ же можетъ духъ познавать нѣчто чуждое ему, соотвѣтствуютъ ли формы познанія и законы мысли объективной природѣ вещи въ себѣ и т. п. Почему большинство метафоръ, которыми философы пытаются охарактеризовать процессъ познанія (сравненіе метафизической и критической точекъ зрѣнія на міръ съ птоломеевской и коперниканской у Канта, индивидуаціи безсознательной міровой воли во множественности эмпирическихъ

---

[1]) Къ исторіи этой «Theorie des Spiegelbildes» въ новѣйшей философіи могу сообщить слѣдующее. Ею широко пользовался Виллеръ въ своей книгѣ: «Philosophie de Kant», заимствовавъ ее отъ Герстенберга. Герстенбергъ въ перепискѣ съ Виллеромъ прибѣгаетъ къ сравненію, заимствованному изъ Катоптрики. Если послѣдовательно помѣщать предметъ передъ плоскимъ, коническимъ, выгнутымъ и сферическимъ зеркалами, то будутъ получаться совершенно различныя изображенія. Наши формы познанія можно уподобить природѣ зеркала, отражающаго предметъ—отраженіе зависитъ отъ свойствъ отражающей поверхности. Герстенбергъ въ свою очередь указываетъ, что онъ заимствовалъ это сравненіе у Секста Эмпирика (Pyrrh. Hypotyp. Lib. I, § 48. См. изд. Кирхманна, 1877, нѣмецк. переводъ Паппенгейма «Pyrrhonéische Grundzüge», S. 35). Образомъ зеркала и другими оптическими метафорами пользуется въ своей метафизикѣ Банзенъ (См. «Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt», 1832, II, 428 –429).

сознаній съ разложеніемъ призмою бѣлаго луча на цвѣта спектра у Шопенгауэра, вещи въ себѣ и явленія—съ огнемъ и дымомъ у Гербарта и т. д. [1]), являются *зрительными* метафорами, вполнѣ понятно, если мы вспомнимъ, какую значительную роль именно зрительные ббразы играютъ въ нашемъ познаніи, на что указывалъ уже Платонъ [2]).

Вопросъ о природѣ *пространства*, мнѣ кажется, былъ сильно запутанъ и затемненъ постчояннымъ смѣшеніемъ *образа* и понятія, метафоры и подлиннаго значенія, при чемъ въ одномъ случаѣ *метафора принималась за само понятіе*, въ другомъ *нѣчто бо́льшее, чѣмъ простая метафора*, *считалось только метафорой*. I.) Слово *форма* познанія, *форма* созерцанія ведетъ свое происхожденіе отъ μορφή. [3]) Впослѣдствіи оно пріобрѣло значеніе категоріи, закона, но по отношенію къ пространству это выраженіе давало поводъ смѣшивать простое понятіе протяженности съ иллюстрирующимъ это понятіе *образомъ*, имѣющимъ „*форму*". Мы уже говорили объ этомъ (см. выше стр. 58-ю и стр. 107-ю) и здѣсь только отмѣчаемъ *предательскую* роль метафоры. II) Уже Локкъ и Лейбницъ [4]) указывали на ту особенность первобытнаго мышленія, что въ немъ духовное характеризуется, какъ нѣчто тѣлесное, *пространственное* (напримѣръ: fassen, begreifen, wahrnehmen, urtheilen, sich vorstellen, agere, cogitare, volvere, versare, φύχειν, blasen, athmen. Ψυχή, Hauch, Atem, Seele, духъ, дыханіе (слав.), по-н-имать но, такъ какъ, благодаря мимолетности и тонкости явленій „внутренняго

---

[1]) «Представимъ себѣ покоющуюся водную поверхность, въ которой отражаются находящіяся на берегу растенія и деревья, допустимъ, что она обладаетъ способностью созерцать отражающіяся въ ней образы и сознавать ихъ, въ такомъ случаѣ будетъ понятно, какъ въ ея сознаніе проникаетъ образъ предмета или тѣнь, но какимъ образомъ она могла бы выйти за предѣлы этихъ образовъ и перейти къ соотвѣтствующимъ этимъ отраженіямъ реальнымъ деревьямъ и растеніямъ на берегу, этого при нашемъ предположеніи вовсе еще нельзя было бы уразумѣть» etc: «Die Thatsachen des Bewusstseins», 1817, S 13).

[2]) Ὄψις ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων. Phaedrus, 250 d.

[3]) Любопытно, что Кантъ въ полемикѣ съ Эбергардомъ предостерегаетъ отъ смѣшенія пространства, какъ «формы» сознанія, съ пространственными формами или образами. «Гдѣ и когда говорилъ я, что пространство и время, которыя одни только и дѣлаютъ образы возможными, сами суть образы (которые всегда соотвѣтствуютъ иллюстрируемому ими понятію, напримѣръ, неопредѣленный образъ △-ка, для котораго не даны опредѣленныя величины сторонъ и угловъ)? Авторъ до того свыкся съ обманчивой замѣной фигуральнымъ выраженіемъ подлиннаго смысла, что она постоянно вводитъ его въ заблужденіе. Основаніе для возможности чувственной интуиціи не есть ни то, ни другое—ни границы познанія, ни образъ—это простая воспріимчивость, присущая духу, когда нѣчто (въ ощущеніи) аффицируетъ его т. е. способность духа въ силу его субъективнаго свойства имѣть представленіе».

[4]) Nouv. Essais, III, 1, 5.

чувства“, въ философіи издавна укоренился *предразсудокъ* внѣпространственности духовныхъ процессовъ, то изъ-за метафоръ первобытнаго мышленія философы просмотрѣли тотъ фактъ, что и самыя отвлеченныя операціи мысли (сужденія о категоріяхъ, о числѣ, о противорѣчіи и т. д.) *неотдѣлимы отъ пространственной интуиціи*. Въ этомъ отношеніи весьма любопытно одно мѣсто изъ письма Ламберта Канту, приводимаго Бизе [1]): „Весь міръ мышленія не принадлежитъ пространству; но имѣетъ *simulacrum* (аналогъ) пространства, которое легко отличается, *но, быть можетъ, имѣетъ съ нимъ* нѣчто большее, *чѣмъ просто метафорическое сходство*“.

Столь же предательскою является метафора и въ образованіи понятія *времени*. Время само по себѣ, какъ и пространство, вовсе не есть интуиція, но понятіе. Когда мы изображаемъ теченіе времени въ видѣ безконечно продолжающейся въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ линіи, то мы только иллюстрируемъ понятіе въ пространственномъ образѣ. Время дано опосредствованнымъ образомъ въ движеніи и качественномъ превращеніи. Когда мы пользуемся равномѣрнымъ движеніемъ для измѣренія времени и говоримъ, что у времени только одно „измѣреніе“, то мы метафорически переносимъ на временную послѣдовательность терминъ, заимствованный изъ понятія пространства. Выраженіе „измѣреніе“ въ примѣненіи ко времени не менѣе метафорическое, чѣмъ выраженія: „кричащія краски“, „высокій тонъ“, „острый запахъ“ [2]).

„Рыба въ прудѣ, пишетъ А. Ланге [3]), можетъ плавать только въ водѣ, но не на сушѣ, все же она можетъ ударяться головою о дно и о стѣнки. Точно также мы съ помощью понятія *причинности* могли бы пройти все царство опыта и найти, что за его предѣлами находится область, которая для нашего познанія абсолютно недоступна“. Такимъ сравненіемъ Ланге раздѣлывается съ вопросомъ, который самому ему навязывается, но который онъ надлежащимъ образомъ *рѣшить не въ состояніи:* какъ можно говорить о воздѣйствіи вещи въ себѣ на насъ, не дѣлая ихъ примѣненіе трансцендентнымъ? Рыба, ударяясь о стѣнку аквариума, имѣетъ дѣло съ опытною данною, мы же, *зная навѣрное, что вещи въ себѣ существуютъ*, хотя и невѣдомаго намъ свойства, и даютъ намъ о себѣ знать, тѣмъ самымъ уже *превращали бы вещь въ себѣ въ данную опыта*. На самомъ дѣлѣ намъ не только

---

[1]) См. Бизе: «Philosophie des Metaphorischen», 1893. Kant's Werke, h. v. Rosenkrantz, B. I. S. 360.

[2]) Rud. Seidel, Zeitschrift für Philosophie und Ph. Kritik, 94, 1888.

[3]) Исторія матеріализма, ч. II, стр. 34 — 35, 1900, переводъ подъ ред. Вл. С. Соловьева.

неизвѣстны свойства вещей въ себѣ, но абсолютно неизвѣстно даже, существуютъ ли онѣ вообще.

Въ вопросѣ о *психофизическомъ параллелизмѣ* многіе представители трансцендентнаго монизма, желающіе показать, что душа и тѣло суть «una eademque res duobus modis expressa», часто пробавляются сравненіями, какъ будто сравненія что-либо доказываютъ. Такъ, Тэнъ уподобляетъ физическое и психическое «*книгѣ*, написанной на двухъ языкахъ, изъ которыхъ на одномъ написанъ оригиналъ или психическое, на другомъ—переводъ или физическое". Для поясненія той же мысли Фехнеръ пользуется образомъ *круга*. Если мы находимся внутри круга, то окружность намъ кажется вогнутой, если мы находимся внѣ круга, то таже окружность намъ кажется выпуклой. Эббингаузъ беретъ вмѣсто круга Фехнера сферическія вложенныя одна въ другую математическія *чашки*, которыя находятся во внутреннемъ соотношеніи другъ съ другомъ т. е. существуютъ какъ-бы другъ для друга и могутъ представляться одна другою. Поэтому эти чашки будутъ другъ для дружки одновременно и выпуклыми, и вогнутыми, но для объективнаго наблюдателя будетъ всегда одна и таже дѣйствительность [1])».

Такое пользованіе метафорами въ „монистическомъ" духѣ можетъ приводить въ конечномъ итогѣ къ міровоззрѣніямъ прямо противоположнаго характера. И въ данномъ случаѣ у Фехнера замѣтенъ сильный наклонъ въ сторону идеализма, а Эббингаузъ незамѣтно для себя приближаетъ свой монизмъ къ матеріализму, напримѣръ, въ своемъ ученіи о памяти.

Зрительными метафорами не брезгуютъ и представители имманентной философіи для поясненія проблемы взаимоотношенія духа и матеріи. „Представьте себѣ, говоритъ Цигенъ [2]), газовую люстру, въ серединѣ которой, какъ часть ея, находится замысловатой формы газовый резервуаръ, питающій находящіяся на окружности люстры многочисленныя горѣлки. Главная часть люстры—замысловатой формы газовый резервуаръ — соотвѣтствуетъ міру ощущеній, какимъ мы его видимъ, осязаемъ и т. д. Многочисленныя горѣлки со своими огоньками соотвѣтствуютъ мозгамъ ощущающихъ людей. Горѣлки имѣютъ различную величину, различную форму и содержатъ еще примѣси тѣхъ или иныхъ химическихъ веществъ. Соотвѣтственно этому, огоньки будутъ имѣть различную яркость, различную форму и различную окраску. Всѣ эти огоньки

[1]) Акад. В. М. Бехтеревъ: «Психика и жизнь», изд. II. 1904, стр. 17—18.
[2]) Т. Цигенъ: «Мозгъ и душа», 1905, стр. 56.

бросаютъ свой свѣтъ на главную часть люстры—на газовый резервуаръ. Послѣдній является намъ въ различныхъ степеняхъ яркости и въ различныхъ цвѣтахъ, мы имѣемъ, такимъ образомъ, съ одной стороны дѣйствіе газовой люстры на горѣлки, благодаря тому, что резервуаръ люстры питаетъ горѣлки, съ другой стороны, обратное воздѣйствіе горѣлокъ, бросающихъ свой свѣтъ на люстру. Чтобы дополнить сравненіе, можно было бы еще прибавить, что главная часть люстры и сама еще подвержена разнымъ измѣненіямъ, что она питаетъ отдѣльныя горѣлки невсегда и не въ одинаковой мѣрѣ, и что самыя горѣлки невсегда остаются неизмѣнными, а мѣняютъ свое мѣсто, старѣются, а то и совершенно закупориваются и перестаютъ горѣть".

По словамъ Липпса, языкъ долженъ удовлетворять „не только логическимъ, но и всевозможнымъ внѣлогическимъ и нелогическимъ требованіямъ, не только требованіямъ удобства, но и требованіямъ чувства, наконецъ, эстетической потребности олицетворенія. Нашъ языкъ сплошь пропитанъ антропоморфизмомъ и *потому* насквозь нелогиченъ" [1]). Для символизма въ языкѣ имѣются и психологическія, и логическія, какъ мы сейчасъ увидимъ, основанія. Изслѣдованіе ихъ убѣждаетъ насъ въ одинаковой неосновательности и невозможности приносить *мысль въ жертву чувству* и замѣнять философскую терминологію поэтическимъ языкомъ, и приносить *чувство въ жертву мысли* и совершенно отказываться отъ употребленія метафоръ въ языкѣ. Послѣднее педантическое стремленіе приводитъ къ столь же комическимъ результатамъ, какъ и первое. Въ повѣсти Тика [2]): „Картина" есть прекрасное изображеніе педанта, вооружившагося противъ языкового олицетворенія и метафоръ во имя точности и логичности. „Когда человѣкъ, говоритъ онъ, только сравниваетъ одинъ предметъ съ другимъ, то онъ уже лжетъ. „Утренняя заря разсыпаетъ розы" — можно ли придумать что-нибудь глупѣе?! „Солнце погружается въ море"—ерунда! „Утро пробуждается",—нѣтъ никакого утра, какъ же оно можетъ спать, это, вѣдь, не что иное, какъ часъ восхода солнца. Проклятіе! вѣдь солнце даже не восходитъ — и это уже безсмыслица и поэзія. О, еслибы мнѣ была предоставлена власть надъ языкомъ, я бы хорошо его очистилъ и вымелъ... О проклятіе! вымести! въ этомъ вѣчно лгущемъ мірѣ нельзя обойтись безъ того, чтобы не говорить безсмыслицы!"

---

[1]) Липпсъ: «Основы логики», стр. 31.
[2]) Гроосъ: «Введеніе въ эстетику", стр. 69.



Возникновеніе метафоръ въ языкѣ помимо психологическихъ основаній *коренится въ самой логической структурѣ нашего мышленія. Надъ нашимъ мышленіемъ господствуетъ не одинъ логическій законъ, но первичная множественность категорій.* Поэтому возникновеніе наиобщихъ понятій неизбѣжно должно было привести къ метафорѣ, какъ къ сокращенному способу выраженія. Мы фиксируемъ наше вниманіе въ извѣстномъ актѣ мысли на одной изъ категорій, остальныя же несознательно или сознательно подразумѣваются нами. Когда я произношу слово *«камень»*, имѣя въ виду извѣстное воспріятіе, я формою *существительнаго* подчеркиваю его устойчивость, но, собственно говоря, слово «камень» означаетъ нѣкоторое пространственно-временно-качественно-количественно-измѣнчиво-устойчиво-сознаваемое представленіе *a*. *Части рѣчи* въ языкѣ, *имѣющія нѣчто общее съ категоріями*, характеризуютъ очень ярко этотъ процессъ *фиксаціи* нашего вниманія на извѣстной сторонѣ даннаго представленія: существительное — на субстанціальности, прилагательное—на качествѣ, числительное — на количествѣ, глаголъ — на измѣненіи, предлоги и союзы—на отношеніяхъ и пространственно-временныхъ опредѣленіяхъ. Первобытное мышленіе, пользующееся категоріями въ неясномъ, «непознанномъ» видѣ, естественно смѣшиваетъ ихъ, и это смѣшеніе такъ глубоко проникло въ самую структуру языка, что борьба противъ него совершенно безполезна. Достаточно обладать тѣмъ логическимъ тактомъ, который даетъ намъ чувствовать, употреблено ли данное выраженіе въ метафорическомъ смыслѣ или нѣтъ, и, если да, то съ какою цѣлью. Заявленіе Шопенгауэра, будто «со временъ схоластики, да, собственно говоря, со временъ Платона и Аристотеля философія представляетъ большею частью непрерывное злоупотребленіе общими понятіями», слѣдуетъ признать преувеличеніемъ, тѣмъ не менѣе трудности отвлеченія въ области качественныхъ понятій, указанныя нами выше, весьма часто приводятъ въ философіи къ злоупотребленію именно метафорой и символомъ.

2) Въ вышеприведенной формулѣ (см. стр. 194-ю) всѣ формы познанія были поставлены на одну доску безъ различія ихъ специфическихъ особенностей и сведены къ стройному единству. Но это было сдѣлано съ единственной цѣлью показать ихъ равноправность съ основными законами мысли, являющимися общимъ выраженіемъ ихъ всеобщности, необходимости и незамѣстимости. Изучая же порознь каждую категорію и усматривая взаимную зависимость, существующую между нею и законами мысли, а также

между выводными законами каждой категоріи и законами мысли, мы наряду со специфическими особенностями каждой категоріи не можемъ не подмѣтить и *сродства* въ этихъ специфическихъ законахъ отдѣльныхъ категорій. Такъ, напримѣръ, категорія пространства такъ же первична, какъ и другія категоріи—качества, количества и времени, однако мы можемъ разсматривать пространство, время и степень качества, какъ *виды* количества: отсюда три вида количествъ: *экстенсивныя*, *протенсивныя* и *интенсивныя*. Но, если мы забудемъ о своеобразной природѣ этихъ количествъ и станемъ, напримѣръ, искать *единицы мѣры* для интенсивнаго количества, мы впадемъ въ заблужденіе Фехнера. *Аналогіи*, существующія между отдѣльными категоріями, даютъ возможность *символизировать* законы одной категоріи въ родственныхъ формахъ законовъ другихъ категорій. Въ математикѣ этотъ символизмъ содѣйствуетъ *упрощенію* выраженія мысли, въ тоже время онъ является источникомъ метафизическихъ заблужденій.

Математическій символизмъ можно опредѣлить словами Макъ Колля, какъ замѣщеніе[1]) болѣе длинныхъ выраженій, которыми приходится часто пользоваться, болѣе краткими. Цѣль такого замѣщенія—*экономія пространства, времени и труда*. Напримѣръ знакъ $\times$ въ выраженіи 27365×7, замѣняетъ семикратное повтореніе числа 27365; $a^5 = aaaaa$; въ высшихъ отдѣлахъ алгебры, мы имѣетъ еще болѣе значительныя упрощенія, представляющія *сокращенія сокращеній* (abbreviations of abbreviations). Въ этомъ символизмѣ насъ нерѣдко поражаетъ то, что въ немъ, какъ намъ кажется, мы иногда шагаемъ черезъ законъ противорѣчія, отрѣшаемся отъ необходимыхъ формъ познанія и въ результатѣ достигаемъ *общности* формулъ, которая поразительно упрощаетъ доказательства и вычисленія. Такъ, напримѣръ, *безконечно малыя* величины, говоритъ Карно, благодаря ихъ двусмысленному значенію, кажутся занимающими середину между величиною и нулемъ, между бытіемъ и небытіемъ. Подобнымъ же образомъ *отрицательныя величины* представляютъ нѣчто мнимо-противорѣчивое. На самомъ же дѣлѣ введеніе отрицательныхъ величинъ въ геометріи и механикѣ обусловлено *аналогіей* между прямою противоположностью $+$ и $-$ въ области чистаго количества и прямою противоположностью *направленій въ пространствѣ* и *силъ въ движеніи*; пользованіе этими аналогіями создаетъ *симме-*

---

[1]) См. Mind, 1898.

трію формулъ, упрощающую вычисленія. Въ конечныхъ же результатахъ вычисленій символическое обозначеніе устраняется, и мы получаемъ направленія въ пространствѣ или въ движеніи, какъ нѣчто вполнѣ раціональное и положительное. „Основная идея алгебры, говоритъ Карно, то, чтó, собственно говоря, составляетъ переходъ отъ ариѳметики къ алгебрѣ, заключается въ отвлеченіи отъ всего, что можетъ помѣшать смотрѣть, какъ на совершенно симметричныя, на операціи, обозначаемыя + и —, и на сочетаніе этихъ знаковъ въ счисленіи, такъ что порядокъ слѣдованія многочлена считается совершенно безразличнымъ, не смотря на смѣсь положительныхъ и отрицательныхъ величинъ". „Въ алгебрѣ, говоритъ Кантъ, есть особая, хотя и не геометрическая, но своеобразная конструкція, въ которой посредствомъ значковъ даются въ созерцаніи понятія главнымъ образомъ объ *отношеніи* величинъ; и, не обращая вниманіе на все эвристическое, всѣ свои выводы алгебраическій методъ *спасаетъ отъ ошибокъ тѣмъ, что каждый изъ нихъ ставитъ передъ глазами*". Всѣ алгебраическія фикціи подобны лѣсамъ, которыя возводятся около зданія при постройкѣ и немедленно убираются прочь по окончаніи работы. Это совершенно упускается изъ виду метафизиками, которые „miscent quadrata rotundis". Для нихъ этотъ символизмъ представляется чѣмъ-то чудеснымъ. Такъ, напримѣръ, Кантъ справедливо замѣчаетъ, что возможность подыскать для $\sqrt{2}$ аналогію въ пространственныхъ отношеніяхъ поражала основателей математики. И, дѣйствительно, аналогъ $\sqrt{2}$ съ несоизмѣримымъ отношеніемъ діагонали квадрата и его стороны, былъ открытъ пиѳагорейцами, которые приписывали этому поразительному открытію глубокій мистическій смыслъ. Легенда разсказываетъ, что Пиѳагоръ хранилъ тайну ирраціональныхъ корней, но одинъ изъ его учениковъ обнародовалъ ее, вслѣдствіе чего и погибъ во время одного кораблекрушенія [1]). Мистика чиселъ — курьезное психологи-

[1]) Cajori: «History of Mathematics». 1898. Вотъ что замѣчаетъ по этому поводу Кантъ: «Etwas bleibt hier immer bewundernswürdiges wie nämlich was der Verstand sich für Verhältnisse unter Grössen ueberhaupt willkürlich denkt nur so dass die Regel der Synthesis gemäss denselben sich nicht widerspreche, im Raume die ihm correspondirende Anschauungen finde. Da es doch an sich nach der blossen Arithmetik problematisch bleibt ob jenen (z. B. Irrationalen) Grössenbegriffen ein Object correspondire oder nicht. Daher auch der Anfänger in der Algebra bei der geometrischen Construction der Aequationen durch das Gelingen derselben mit einer angenehmen Bewunderung ueberrascht. Denn da der Raum jenen Verhältnissen objective Realität giebt der Verstand aber in Zahlbegriffen auf keinen Raum Rücksicht nimmt, so scheint dem Lehrling dieses gleichsam nur durch ein Glück zu gelingen. Bei näherer Erwägung ist die suacessive Erzeugung des Raumes mit der der Zahlen in der Zeit auf einerley Princip der unendlichen Theilbarkeit gegründet". (Reicke: Kant's Nachlass, 1889, S. 66—67, B. 1).

ческое явленіе, существовавшее во всѣ времена [1]). Математическій символизмъ представляетъ благодарную почву для развитія „психическаго микроба“ мистицизма.

У Канта, Гербарта, Шеллинга, Гегеля, Вундта можно найти любопытныя сближенія между математическимъ и метафизическимъ символизмомъ. *Кантъ* въ одномъ наброскѣ («Die Rostocker Kant-Handschriften») сближаетъ *метафизическіе символы съ математическими*, именно, *понятіе вещи въ себѣ* съ *мнимыми величинами*. Это мѣсто настолько замѣчательно, что мы приведемъ его здѣсь цѣликомъ: „...Denn die Tafel der Categorien sowohl als der Ideen unter welchen die cosmologische Etwas den unmöglichen Würzeln ähnliches an sich zeigen, sind doch abgezählt und in Ansehung alles möglichen Vernunftgebrauchs durch Begriffe so bestimmt, *dass* als die Mathematik es nur verlangen kann um es wenigstens mit ihnen zu versuchen, wie wieviel sie, wo nicht Erweiterung, doch wenigstens Klarheit hinein bringen könne“ [2]).

„При помощи невозможныхъ понятій (Mit *unmöglichen Begriffen*...), говоритъ *Гербартъ*, надо умѣть въ математикѣ дѣлать вычисленія, а въ метафизикѣ—правильно мыслить“ [3]).

„Всякое ирраціональное число, говоритъ *Шеллингъ*, обозначаетъ въ математикѣ, собственно говоря, не что иное, какъ задачу безконечнаго приближенія къ этому числу. Однако нелѣпо въ силу этого обстоятельства отрицать тотъ фактъ, что, напримѣръ, $\sqrt{3}$ есть нѣкое дѣйствительное число, оно только есть число, лежащее въ безконечности. Такъ точно въ философіи Богъ и безсмертіе суть безконечныя задачи. Однако нелѣпо отрицать за ними всякую реальность въ силу того, что ихъ объектъ недостижимъ въ какомъ-либо времени (не можетъ быть измѣренъ какою-либо единицей или частью какой-либо единицы), ибо этотъ объектъ во всякомъ случаѣ лежитъ во времени, но только въ безконечномъ времени, всякое же возможное настоящее должно быть разсматриваемо, какъ входящее въ составъ этой безконечности. То, что въ этой безконечной величинѣ раціонально, т. е. то, что можетъ быть

---

[1]) Заслуживаетъ вниманія полная юмора 38-я глава въ Антропологіи Канта гдѣ разсказываются любопытные анекдоты по поводу Zahlenmystik. Глубокій и тонкій психологическій анализъ пиѳагорейской мистики чиселъ читатель найдетъ въ превосходной книгѣ Gomperz'a: «Griechische Denker». B. I, 3-я глава.

[2]) Wenn nach dem Grundsatze in der Reihe der Erscheinungen ist alles bedingt, ich zum *des* unbedingten als *jene* und dem obersten Grunde des Ganzen der Reihe strebe, so ist es als ob ich $\sqrt{-2}$ suchte. *Примѣчаніе Канта.*

[3]) «Einleitung in die Philosophie», § 39.

постигнуто (измѣрено), лежитъ во всякомъ настоящемъ, ирраціональная же сторона (то, что не относится къ практическому примѣненію разума въ настоящемъ) лежитъ въ безконечности" [1]).

Гегель, вооружаясь противъ школьныхъ формулировокъ законовъ мышленія, приводитъ математическія фикціи, какъ примѣръ *противорѣчащихъ понятій*, имѣющихъ однако реальное значеніе. „Все содержитъ въ себѣ противорѣчіе; противорѣчіе движетъ міромъ, и *смѣшно говорить, что противорѣчіе немыслимо*". „*Философія*, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, *должна избѣгать вопроса о томъ, что́ возможно, или, какъ говорятъ, что́ мыслимо*" [2]).

Вундтъ по примѣру Гегеля и Гербарта сближаетъ понятія трансцендентности метафизической и математической. Онъ устанавливаетъ два вида трансцендентности; къ *первому* принадлежатъ: „безконечный рядъ положительныхъ и отрицательныхъ цѣлыхъ чиселъ, безконечная протяженность пространства и времени, а равно и мыслимая нами безграничная дѣлимость непрерывно протяженныхъ величинъ". „При безконечномъ развитіи перваго рода выставляемыя, какъ возможныя, понятія единства сохраняютъ полное качественное сходство со своими эмпирическими исходными значеніями, математически выражаясь, можно сказать, что понятія остаются однородными внутри того же самаго многообразія; въ этомъ случаѣ трансцендентность въ философскомъ смыслѣ принадлежитъ, стало быть, не самимъ понятіямъ, а только общей идеѣ проведенія ихъ далѣе всякой опредѣленной границы. Существенно иначе обстоитъ дѣло съ трансцендентными формами второго рода. Здѣсь дѣло идетъ уже не о понятіяхъ, проводящихъ далѣе данной въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ границы какое-либо общее понятіе, возникшее на основѣ формальныхъ свойствъ объектовъ опыта, при сохраненіи всѣхъ принадлежащихъ ему качественныхъ свойствъ; а здѣсь образуется совершенно новое понятіе, при чемъ реальныя понятія формы преобразуются путемъ видоизмѣненія ихъ свойствъ, или же путемъ прибавленія новыхъ свойствъ, и, такимъ образомъ, переводятся въ понятія, которымъ уже не соотвѣтствуютъ формальныя свойства и отношенія реальныхъ объектовъ... Системы мнимыхъ чиселъ, понятія воображаемыхъ многообразій и функцій мнимаго въ математикѣ служатъ примѣрами второго рода" [3]).

---

[1]) F. W. Schellings sämmtliche Werke, B. I: ‹Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus des Wissenschaftslehre›, S. 451—452. 1856.

[2]) ‹Логика›: отдѣлъ: ‹Критическая философія› и § 119-й.

[3]) ‹Система философіи,› стр. 114—118.

Первое трансцендентное Вундтъ называетъ *реальнымъ*, второе— *воображаемымъ*. Переходя къ сопоставленію математическихъ и метафизическихъ символовъ и вспоминая выраженіе Канта о метафизикѣ, какъ поэзіи понятій (Begriffsdichtung), онъ замѣчаетъ: „Однако безспорная плодотворность воображаемаго въ математикѣ позволяетъ все-таки поставить вопросъ о томъ, безусловно ли правильно это сужденіе, и не оказывается ли возможнымъ и въ области развитія общихъ понятій образованіе воображаемыхъ мыслей, которымъ также принадлежало бы то относительное значеніе, которое имѣетъ воображаемое въ математикѣ, гдѣ оно способствуетъ выясненію объема извѣстныхъ формальныхъ понятій". „Оба рода гипотезъ трансцендентнаго характера, прибавляетъ онъ ниже, проистекаютъ изъ одной той же *потребности нашего мышленія въ единствѣ*".

Липпсъ [1]) по поводу сужденій съ *„мнимыми элементами"* замѣчаетъ: „И въ этихъ сужденіяхъ слова или символы связываются другъ съ другомъ лишь благодаря значенію. Значеніе слова или символа въ каждомъ случаѣ можетъ быть обозначено, какъ требованіе, поставленное сознанію словомъ или символомъ. Въ этомъ смыслѣ особенность символа, обозначающаго мнимые объекты, состоитъ въ томъ, что поставленное имъ требованіе невыполнимо не только само по себѣ, но и во всѣхъ отношеніяхъ. Такіе символы тѣмъ не менѣе могутъ обладать познавательною цѣнностью, поскольку эти требованія невыполнимы все-же не *вообще*, а только въ данномъ случаѣ, поскольку, слѣдовательно, требованіе, выполнимое при другихъ условіяхъ, выведено символами за границы своей выполнимости. Такъ, напримѣръ, символы $-a$ и въ особенности $\sqrt{-1}$ требуютъ вычитанія и извлеченія корня при условіяхъ, при которыхъ не изъ чего вычитать и нѣтъ корня. Сужденія, совершающіяся съ помощью такихъ символовъ, возможны, поскольку можно показать, что необходимыя отношенія, существующія *по сю сторону* границы, т. е. какъ необходимое отношеніе возможныхъ объектовъ сознанія, сохраняютъ свое значеніе и *по ту сторону* границы, т. е. какъ необходимыя отношенія между содержаніями невыполнимыхъ требованій".

Ланге обозначаетъ математическій символизмъ, какъ исчисленіе, проведенное съ абсолютною послѣдовательностью черезъ *безсмысленное* (durch das Sinnlose). Онъ объясняетъ этотъ процессъ слѣдующимъ образомъ: „Алгебраическія аксіомы опираются, какъ и

---

[1]) «Основы логики», стр. 35-я, § 55-й.

геометрическія, на пространственную интуицію и тамъ, гдѣ математики покидаютъ почву интуиціи, какъ, напримѣръ, при употребленіи мнимыхъ, сами условные значки служатъ для мышленія чувственной опорой. Право подобныхъ операцій опирается просто на *аналогію* съ формами вычисленія, доступными интуиціи, и на увѣренность, что исчисленіе, проведенное съ абсолютной послѣдовательностью черезъ безсмысленное, всегда допускаетъ надежду на возвращеніе обратно на почву дѣйствительности, доставляя въ тоже время важное преимущество построеніемъ формулъ, быстро ведущихъ къ цѣли. Мнимое имѣетъ оправданіе не въ самомъ себѣ, но въ способѣ, при помощи котораго оно примѣняется къ вещественному, и Бауманнъ совершенно справедливо указываетъ, что это приложеніе было первоначально экспериментомъ, находившимъ свое оправданіе прежде всего въ согласіи съ дѣйствительностью“ [1]).

„Въ дѣйствительности въ современномъ анализѣ, говоритъ *Шмитцъ-Дюмонъ* („Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie“, 1878, S. 152—153), пользуются комплексами знаковъ, которые, когда они должны быть примѣняемы, какъ цѣлое, къ одному понятію, обнаруживаютъ въ себѣ признакъ противорѣчивости. То обстоятельство, что при ихъ пользованіи получаются правильные результаты, можетъ зависѣть отъ весьма различныхъ причинъ. По большей части такое ложное понятіе исчезаетъ въ конечномъ выводѣ благодаря преднамѣренному устраненію или противоположному примѣненію того же самаго понятія. Въ такомъ случаѣ мы совершаемъ въ области мысли путешествіе на невозможномъ чудовищѣ, однако описаніе путешествія можетъ быть вѣрнымъ, такъ какъ чудовище, которое везло насъ, при этомъ не принимается во вниманіе. Или два подобныхъ другъ другу чудовища натравливаются всадниками другъ на друга, пожираютъ другъ друга, и остаются два реальныхъ человѣка, двигающіеся въ извѣстномъ отношеніи другъ ко другу. Таковъ тотъ случай, когда мы пользуемся воображаемыми величинами, какъ переходными ступенями къ реальнымъ величинамъ“.

Зигвартъ указываетъ, что въ примѣненіи къ отрицательнымъ, дробнымъ, ирраціональнымъ и мнимымъ числамъ мы пользуемся понятіемъ числа въ *переносномъ*, *метафорическомъ* смыслѣ.... „Мы говоримъ объ отрицательныхъ, дробныхъ, ирраціональныхъ числахъ, основываясь на *расширеніи понятія числа*, которое мы начинаемъ примѣнять ко всѣмъ комбинаціямъ, получающимся

---

[1]) Logische Studien, 1877. S. 141.

изъ методовъ вычисленія, и это расширеніе находитъ себѣ оправданіе въ томъ фактѣ, что эти комбинаціи напоминаютъ дѣйствительныя числа по крайней мѣрѣ въ томъ отношеніи, что всѣ они сравнимы, какъ большія и меньшія одно но сравненіи съ другимъ, и потому могутъ входить въ составъ ряда, и что, такимъ образомъ, различные методы вычисленія подобнымъ же образомъ расширенные въ ихъ значеніи, могутъ примѣняться къ нимъ со всѣми ихъ формальными законами сочетанія и преобразованія [1])“.

Нѣкоторыя изъ приведенныхъ цитатъ свидѣтельствуютъ, что для многихъ философовъ математическій символизмъ имѣетъ притягательную силу, такъ какъ имъ кажется, что его можно утилизировать для метафизическихъ цѣлей—*математическій символизмъ является дверью въ область метафизически трансцендентнаго.*

Отъ такой ошибки предостерегалъ философовъ еще остроумный современникъ Канта—Соломонъ Маймонъ. Онъ сближаетъ понятія „вещи въ себѣ“, „чистаго духа“ съ понятіемъ ирраціональныхъ корней, но дѣлаетъ изъ этого сближенія неблагопріятные для метафизики выводы. Такъ, напримѣръ, очищая мысленно свое „я“ отъ всякаго чувственнаго содержанія, можно неопредѣленно приближаться къ понятію чистаго духа, но полное постиженіе *субъекта* въ качествѣ *объекта* самого по себѣ „заключало бы въ себѣ противорѣчіе, такъ какъ въ этомъ случаѣ субъектъ заразъ былъ бы объектомъ и не былъ бы вовсе объектомъ; примѣромъ подобнаго рода идеи можетъ служить ирраціональный корень, мы можемъ въ безконечномъ рядѣ постоянно все болѣе и болѣе къ нему приближаться, но полное его достиженіе не есть идея (поскольку подобный рядъ долженъ безконечно продолжаться), но прямая невозможность, ибо ирраціональное число никогда не сдѣлается раціональнымъ“. (См. его любопытную книгу: „Versuch ueber die Transcendentalphilosophie“, S. 164—165. 1790).

У другихъ мыслителей замѣчается, наоборотъ, необоснованный *страхъ передъ математическимъ символизмомъ:* имъ мерещится, что дебри этого символизма приведутъ ихъ къ нежелательной для нихъ метафизикѣ. Такъ, напримѣръ, страстный тонъ въ полемикѣ Беркли противъ ученія о безконечно-малыхъ былъ обусловленъ его опасеніями за состоятельность номиналистической

---

[1]) Logik: B. II, § 66, 14. 1886.

теоріи познанія: „Если современныя Беркли открытія истинны, говоритъ Бауманнъ, то его философія ложна и наоборотъ“ [1]).

Подобнымъ же образомъ Дюрингъ, которому принадлежитъ немало цѣнныхъ мыслей въ этой области, обнаруживаетъ чрезмѣрный *horror infiniti* и вмѣняетъ себѣ въ нравственную заслугу борьбу противъ пониманія безконечности въ духѣ мистической и метафизической философіи. Въ смѣлыхъ и остроумныхъ метагеометрическихъ умозрѣніяхъ онъ не находитъ ничего, кромѣ „эфемерной модной глупости одного поколѣнія“ („ephemere Thorheit der Mode einer Generation“), *Wissenschaftsscandal*, *eine mystische Bizarrerie*, и не находитъ словъ, чтобы достаточно выбранить Гаусса за его „logische Crudität“.

Нужно ли говорить, что обѣ стороны неправы. Неправы тѣ, кто видятъ въ математическомъ символизмѣ ключъ къ міру вещей въ себѣ и такой способъ мышленія, при которомъ законы логики представляютъ „ein ueberwundener Standpunct“. Но столь же неправы и тѣ, у кого мы встрѣчаемъ осужденіе математическаго символизма—это „смѣшное порожденіе философскаго педантизма“ [2]). „Философъ, поскольку онъ другъ науки и прогресса, а не мумифицированія ея въ логическіе шаблоны, имѣетъ полное основаніе крикнуть „въ добрый часъ“ математику на его крутыхъ стезяхъ, но въ тоже время его долгъ предостерегать отъ заблужденій и возставать противъ тѣхъ взглядовъ, которые, — все равно, исходятъ ли они отъ философовъ или математиковъ, — смѣшиваютъ удивительную точность математическихъ результатовъ съ достовѣрностью и ясностью ихъ обоснованія“ [3]).

3) Аналогіи, существующія между логическими понятіями тожества и различія, сходства и несходства, на которыя опирается *качественная* логика, и математическими понятіями равенства и неравенства послужили поводомъ къ возникновенію двухъ символическихъ системъ логики—*алгебраической* и *геометрической*. Первая, логика количественнаго замѣщенія, была разработана Булемъ и Джевонсомъ; на ея принципахъ Джевонсъ построилъ *логическую машину*, автоматически указывающую всѣ возможные вы-

---

[1]) Baumann: «Raum, Zeit und Mathematik», 1869. B. II. S. 449.

[2]) Ehrenfels: «Zur Philosophie der Mathematik», Vierteljahrsschrift für Wiss. Philos. B. XV, 1891.

[3]) Ibid. S. 344. Чрезвычайно интереснымъ изслѣдованіемъ по исторіи понятія числа и математической символики является упомянутый выше трудъ Вальтера Брикса: „Der mathematische Zahlbegriff und seine Entwicklungsformen“. Philosophische Studien herausgegeben von Wilhelm Wundt, 5 B. 4 Heft, 1888, S. 632—677; 6 B., 4 Heft, 1891, S. 105—166, 5 Heft, 261—334, 1891.

воды изъ данныхъ посылокъ. Геометрическая логика, намѣченная еще Эйлеромъ, была разработана Альбертомъ Ланге [1]). До Ланге Шопенгауэръ, говоря объ *аналогіи* между родовидовыми отношеніями качественныхъ понятій и эйлеровыми кругами, заявлялъ, что эта аналогія для него *необъяснима*, и понятно почему: онъ слишкомъ рѣзко обособлялъ законы формальной логики отъ законовъ пространственной интуиціи, забывая, что и пространственная интуиція—основа законовъ формальной логики, что и пространственной интуиціей въ силу *сродства* всѣхъ категорій въ законахъ мысли можно символизировать даже отношенія качественныхъ понятій [2]). Ланге, подмѣтивъ, что всѣ операціи формальной логики опираются на пространственную интуицію, впалъ въ противоположную крайность, вообразивъ, что вслѣдствіе этого нужно свести законы формальной логики къ геометрическому символизму и *лишь въ послѣднемъ спасеніе*. Вундтъ справедливо упрекалъ его, говоря, что законы мысли можно иллюстрировать не на одномъ пространственномъ символизмѣ, но и на звукахъ, эмоціяхъ и т. д. Но Вундтъ упустилъ изъ виду, что и такія иллюстраціи входятъ въ составъ извѣстнаго пространственнаго синтеза, т. е. локализируются, хотя и смутно, одни внѣ организма, другія—внутри его [3]). (См. выше стр. 96-ю). Бергеръ [4]) пытался показать, что законъ противорѣчія—чисто аналитическій принципъ, независящій отъ интуиціи. Онъ справедливо замѣчаетъ: „Сужденіе: „красное не есть зеленое", отрицаетъ тожественность зеленаго и краснаго, но не утверждаетъ, что зеленое не есть красное въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ одно мѣсто въ пространствѣ не есть другое. Несовмѣстимость аттрибута зелени и красноты вовсе не есть пространственное отношеніе зеленаго къ красному. Такъ какъ краснота не есть зелень, то двѣ окрашенныхъ поверхности несовмѣстимы, и я представляю себѣ ихъ занимающими различныя мѣста въ пространствѣ и обособленными, ибо я знаю и сужу, что зеленое не есть красное". Все это совершенно вѣрно, но, символизируя вышеприведенное сужденіе въ видѣ двухъ несоприкасающихся круговъ, мы указываемъ на то, что *несовмѣстимость* двухъ занимающихъ различныя мѣста въ

---

[1]) Вопросъ о происхожденіи геометрической логики изслѣдованъ Г. Б. Ительсономъ. Его изслѣдованіе по этому вопросу печатается въ настоящее время на нѣмецкомъ языкѣ.

[2]) «Міръ, какъ воля и представленіе», стр. 51. 1881, пер. Фета. «На чемъ основана эта точная аналогія между отношеніями понятій и таковыми же пространственныхъ фигуръ, указать не умѣю».

[3]) Wundt: «Logik». Erster Band: Erkenntnisslehre, S. 75. 1880.

[4]) Berger: «Raumanschauung und formale Logik», 1886.

пространствѣ круговъ *аналогична* несовмѣстимости въ одномъ актѣ мысли двухъ качествъ. Въ обоихъ случаяхъ убѣжденіе въ немыслимости противорѣчія опирается на интуитивный синтезъ, въ которомъ принимаютъ участіе *всѣ категоріи*, только фокусъ сознанія направленъ въ одномъ случаѣ на категорію *пространства*, въ другомъ—на категорію *качества*. Подобнымъ же образомъ я могу символизировать возрастаніе *интенсивности* ощущенія *кривою* въ пространствѣ.

Геймансъ, критикуя геометрическую логику Ланге, высказываетъ предположеніе, не представляетъ ли мысль о зависимости законовъ формальной логики отъ пространственной интуиціи у спеціалистовъ по логикѣ результатъ *привычки*, сложившейся подъ вліяніемъ частаго пользованія геометрическими діаграммами, которыя такъ распространены въ учебникахъ логики („Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens", 1894, S. 90—94). Я думаю, что это психологическое соображеніе, само по себѣ взятое, могло бы имѣть приблизительно такую же силу, какъ противоположное указаніе Лассвица на то, что алгебраисты, привыкая имѣть дѣло съ символическими формулами, приходятъ къ мысли, будто возможно безпространственное мышленіе. Но въ пользу неотдѣлимости законовъ мышленія отъ пространственной интуиціи свидѣтельствуютъ другія многочисленныя соображенія, приведенныя нами выше. (См. стр. 97-ю).

Алгебраическій и геометрическій символизмъ рѣзко осуждался Гегелемъ: „Въ виду того, говоритъ онъ, что человѣкъ обладаетъ языкомъ, какъ свойственнымъ разуму способомъ выраженія, нужно признать пустою затѣей выискивать менѣе совершенный способъ выраженія и обрекать себя на муку съ нимъ". „Понятіе, какъ таковое, въ сущности я могу охватить лишь духомъ. Совершенно напрасно стремиться втиснуть его при посредствѣ пространственныхъ фигуръ или алгебраическихъ значковъ въ безсодержательный символизмъ математическаго счисленія" [1]). Я думаю, что у Гегеля эта чрезмѣрная антипатія къ математическимъ схемамъ въ логикѣ обусловлена была непріятнымъ для него вторженіемъ „чувственныхъ образовъ" въ область „чистой мысли". Подобнымъ же образомъ Джевонсъ [2]), увлекшись теоріей сочетанія, на которую опирается логика замѣщенія, въ заключеніи своего труда простодушно увѣряетъ читателя, что ему знакомы такіе объекты,

---

¹) Mansel. «Prolegomena logica», 1858.
²) «Principles of Science», 769. 1879.



для мыслимости которыхъ нѣтъ надобности ни въ пространствѣ, ни во времени. „Я до такой степени несогласенъ съ Кантовскимъ ученіемъ о пространствѣ, какъ необходимой формѣ мышленія, говоритъ онъ, что считаю пространство случайнымъ и даже *препятствіемъ* для чистаго логическаго мышленія. Насколько я понимаю, могутъ быть объекты мысли, для которыхъ пространство и время — ничто“ [1]). Здѣсь мы видимъ явное смѣшеніе процесса *абстракціи* отъ пространственно-временныхъ условій въ теоріи сочетаній съ реальнымъ обособленіемъ мысли отъ пространственно-временной интуиціи. На самомъ дѣлѣ голословное осужденіе логическаго символизма такъ же неосновательно, какъ претензіи математическихъ логиковъ замѣстить ею качественную аристотелевскую. У Венна [2]) мы находимъ совершенно вѣрную оцѣнку трехъ направленій логики качественной, количественной и пространственной: I) „*Методъ качественной* формальной *логики имѣетъ сказать въ свою пользу очень много* и для обыкновенныхъ педагогическихъ цѣлей, вѣроятно, навсегда останется господствующимъ“. Простота, *естественность*, соотвѣтствіе со строемъ человѣческой рѣчи—вотъ его преимущества. II) *Методъ пространственной* логики замѣчателенъ своею *прозрачною ясностью иллюстраціи*. Онъ, такъ сказать, „*интуируетъ логическія сужденія*“. Но это его единственная заслуга. III) Методъ *количественной* логики поражаетъ искусственностью (какъ и предшествующій): онъ облеченъ въ чрезмѣрно техническую форму и чрезмѣрно отдаленъ отъ обыкновеннаго житейскаго языка, чтобы когда-нибудь стать серьезнымъ соперникомъ традиціонной (качественной)

---

[1]) Въ La critique philosophique за 1883—84 гг. читатель найдетъ длинный рядъ статей Пиллона, Ренувье, Доріака и Ноэля, въ которыхъ подвергается обсужденію схоластическій вопросъ, можетъ ли «чистый духъ», одаренный однимъ внутреннимъ чувствомъ т. е. абсолютно непротяженными психическими состояніями, имѣть идею числа безъ пространственной интуиціи. Ошибка въ исходномъ пунктѣ (допущеніе внѣпространственныхъ психическихъ состояній) вынуждаетъ этихъ писателей отстаивать слѣдующіе парадоксы. Ниллонъ увѣряетъ, что «чистый духъ» могъ бы имѣть понятіе о *цѣломъ* числѣ, но для образованія понятія *дроби* его умственныя способности были бы недостаточны. Доріакъ полагаетъ, что при помощи одного внутренняго чувства мы могли бы складывать и вычитать, а умножать и дѣлить не могли бы. Что законы чиселъ немыслимы безъ пространственной и временной интуиціи—это не оставляетъ ни малѣйшихъ сомнѣній. Весь вопросъ можетъ быть лишь въ томъ, какая интуиція играетъ роль лучшей иллюстраціи количественныхъ понятій. Тарльтонъ въ интересной статьѣ въ «Hermathena» (1888) указываетъ, что въ этомъ отношеніи мнѣнія расходятся. Въ то время, какъ Мансель и Куно Фишеръ выдвигаютъ значеніе *временной интуиціи*, Монкъ и Магаффи подчеркиваютъ роль *пространства* при доказательствѣ элементарныхъ положеній алгебры. Такъ Монкъ по примѣру Ф. А. Ланге замѣчаетъ, что законъ *коммутативности* въ алгебрѣ недоказуемъ безъ пространственной интуиціи, а Магаффи замѣчаетъ, что безъ нея нельзя себѣ отчетливо усвоить понятіе *дроби*.

[2]) Wenn: «On the form of logical propositions» Mind, 1884.

логики, но зато онъ поражаетъ *стройностью, симметріей*. Эти замѣчанія Венна станутъ вполнѣ понятными, если мы вспомнимъ сказанное выше (см. стр. 57-ю) о томъ, что иллюстрація въ интуиціи качественныхъ понятій на конкретныхъ представленіяхъ гораздо менѣе совершенна по самой *расплывчатости* качественныхъ понятій, чѣмъ иллюстрація математическихъ понятій въ интуиціяхъ. Категорія *качества* несводима къ категоріи *количества*. Поэтому попытки *втиснуть* качественныя понятія въ количественныя формулы и пространственныя схемы всегда будутъ искусственными. Когда при изученіи внѣшней природы мы, какъ говорится, стремимся *свести* качества на количества, то это имѣетъ вполнѣ опредѣленный смыслъ: мы имѣемъ дѣло съ тѣлами, обладающими и качественными, и количественными свойствами, и отъ нашей доброй воли зависитъ, на какую сторону мы направимъ наши изслѣдованія. Средневѣковая физика обращала вниманіе на качественныя quidditates, чѣмъ сама себѣ заграждала путь къ созданію механики. Въ современной наукѣ закономѣрность *качественныхъ* перемѣнъ не разложена нами на *количественныя* отношенія, а переведена на языкъ законовъ механики. Въ физикѣ я знаю, что красному цвѣту соотвѣтствуетъ столько-то билліоновъ колебаній въ секунду, а фіолетовому — столько-то. Въ логикѣ же мы имѣемъ дѣло съ понятіями, а не съ тѣлами. Въ чемъ мнѣ можетъ помочь количественная логика въ самомъ элементарномъ вопросѣ классификаціи качествъ, напримѣръ, въ вопросѣ о *номенклатурѣ* цвѣтовъ? Установленіе спектральнаго штандарта (spectrum standart) для большей точности терминологіи цвѣтовъ въ наукѣ служитъ яркой иллюстраціей несводимости категоріи качества къ категоріи количества. Можно *перенумеровать* различныя замѣтныя градаціи оттѣнковъ между отдѣльными цвѣтами и вмѣсто словеснаго обозначенія оттѣнка просто указывать № оттѣнка, но вѣдь это—вопросъ обозначенія, а не реальнаго сведенія качества на количество [1]). Интуиціи, иллюстрирующія качественныя понятія, переливаются всѣми цвѣтами радуги, и было бы противоестественнымъ стремленіе замѣнить безконечное разнообразіе оттѣнковъ живой человѣческой рѣчи, служащей внѣшнимъ выраженіемъ законовъ качественной логики, мертвымъ механизмомъ логической машины. Это даже не есть нѣчто нежелательное—это есть прямо нѣчто *логически невозможное*. Символизмъ количественной и пространственной логикъ интересенъ и поучителенъ, какъ иллю-

[1]) См. «Nature». 1896.

страція *сродства* категорій, но ихъ практическое значеніе въ области качественныхъ понятій ничтожно.

Наша обыденная мысль есть качественный процессъ par excellence. Мало того, и количественный элементъ въ нашемъ познаніи отличается неопредѣленностью. Лишь къ ничтожно малой долѣ познаваемыхъ нами объектовъ мы примѣняемъ понятіе числа. Обыкновенно же мы пользуемся въ нашихъ воспріятіяхъ глазомѣрнымъ неопредѣленнымъ различеніемъ цѣлаго и частей. Пропуская въ теченіе дня тысячи секундъ, мы лишь изрѣдка взглядываемъ на часы. Въ области интенсивнаго количества, въ области качественной по преимуществу, каковы моральныя и эстетическія чувствованія, у насъ имѣется извѣстный интуитивный глазомѣръ для оцѣнки ихъ относительной интенсивности. Мы располагаемъ, напримѣръ, однородныя эстетическія эмоціи, сопоставляя ихъ относительную пріятность для насъ, въ извѣстной перспективѣ, соотвѣтственно ихъ цѣнности. Въ оцѣнкѣ художественныхъ произведеній мы наблюдаемъ нѣчто подобное тому, что можно видѣть въ билліардной игрѣ. Извѣстная оцѣнка интенсивности мускульнаго ощущенія, извѣстное приспособленіе тѣла и рукъ, сознаваемое нами, нужны для сообщенія того или другого движенія шарамъ; эта оцѣнка нерѣдко отличается удивительной точностью. Два хорошихъ игрока *понимаютъ* другъ друга, знаютъ, чтó именно нужно сдѣлать для достиженія той или другой цѣли, какая степень интенсивности соотвѣтствуетъ какому движенію, но эта непосредственная оцѣнка не можетъ быть переведена на языкъ экстенсивныхъ величинъ. Поэтому всякій можетъ научиться чертить при помощи циркуля и линейки, а играть на билліардѣ не всякій. Единообразіе оцѣнокъ относительнаго достоинства произведеній искусства при общемъ взглядѣ на исторію искусства свидѣтельствуетъ, что въ основаніи этого единообразія лежитъ глубоко скрытая закономѣрность, но мы заключаемъ о ней не прямо, а лишь косвеннымъ путемъ.

Въ области моральныхъ чувствъ типичнымъ образчикомъ незаконнаго примѣненія категоріи количества является „моральная ариѳметика“ Бентама. Полагая, что вся нравственная дѣятельность человѣка сводится къ ариѳметическому подсчету личныхъ страданій и наслажденій, Бентамъ выражаетъ основы морали слѣдующими стихами:

Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,
Such marks in pleasures and in pains endure,
Such pleasures seak, if private be thy end,

If it be public, wide let them extend,
Such pains avoid, whichever be thy view.
If pains must come, let them extend to few.

Здѣсь все предусмотрѣно, кромѣ логической возможности измѣрять прямой единицей мѣры ощущенія и чувствованія и складывать и вычитать разнородныя психическія состоянія. Качественно разнороднаго „аршиномъ общимъ не измѣрить“.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что, какъ указываетъ Лаасъ, Бентамъ призналъ на 74-мъ году своей жизни невозможность найти *единицу мѣры* для интенсивности наслажденій и страданій, не говоря уже о соизмѣримости качественно разнородныхъ психическихъ состояній. См. Works, IV, 541 a, 542. (Laas: „Die Causalität des Ich“. Vierteljahrsschrift für Wiss. Philosophie, IV, S.214). Это обстоятельство не помѣшало одному послѣдователю Бентама Еджворту [1]) попытаться разработать систему этики въ чисто математической формѣ. Онъ выражаетъ основную задачу этики такъ: „Найти такое распредѣленіе средствъ и труда, качества и количества населенія, чтобы получилось наивозможно большее счастіе“. Очевидно, для него всѣ количественныя различія всецѣло сводимы къ качественнымъ. Несводимости качественныхъ различій къ количественнымъ въ логикѣ соотвѣтствуетъ такая же несводимость *содержанія* опыта къ его *формамъ*.

Можно сопоставить нѣсколько понятій попарно, какъ понятія соотносительныя, которыя *порознь не имѣютъ никакого смысла и несводимы другъ на друга*:

Разумъ.	Опытъ.
Всеобщее.	Единичное.
Формы познанія.	Содержаніе познанія.
Апріорное.	Апостеріорное.
Необходимое.	Дѣйствительное.

Чистый Разумъ и *Чистый Опытъ, взятые порознь, какъ нѣчто абсолютно обособленное,—двѣ фикціи* [2]). Относительно „чистаго разума“ это было указано, какъ замѣчено выше, Май-

---

[1]) См. „Hedonical Calculus“. Mind. 1879, v. 4, p. 394.

[2]) Соотносительность понятій *апріорнаго* и *апостеріорнаго* хорошо выяснена въ статьѣ ‹Ueber Erkenntniss a priori und a posteriori und ihre Verhältniss zum Causalitätsproblem›, Richard Schubert-Soldern. Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, B VII, 1883.

мономъ (стр. 245-я[1]). Относительно „чистаго опыта", повидимому, совершенно подобную же мысль высказывалъ Кантъ: „Erfahrung ist nicht empirisches Erkenntniss, sondern selbst nur eine Idee der Construction eines Begriffs. Diese ist immer nur asymptotisch der Annäherung zur Erfahrung, wie in der Hyperbol".

Итакъ, содержаніе сознанія несводимо къ его формамъ. Изъ А = А нельзя не только вывести цѣлаго мірозданія, но даже само оно нуждается въ чернилахъ и бумагѣ, чтобы быть написаннымъ и служить предметомъ интуиціи. Въ первую четверть XIX вѣка это убѣжденіе въ сводимости содержанія опыта къ законамъ чистаго разума господствовало; слово „апостеріорный" значило „не стоющій вниманія", а „апріорный" означало „доброкачественный, истинно философскій". Выраженіе Карлейля: „pig-philosophy", направленное по адресу эмпиризма, выраженіе Гегеля: „schlechte empirische Psychologie", *„плохая эмпирическая психологія"* чрезвычайно характеристичны для этой эпохи апріористическихъ „конструкцій" и „дедукцій", претендовавшей „еще разъ продумать великую идею творенія" (den grossen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken [2]). Нескромное желаніе Круга, чтобы Гегель доказалъ съ логической необходимостью, почему онъ — Кругъ — держитъ въ данную минуту въ рукахъ перо, приводило Гегеля въ сильное негодованіе. Теоріи знанія Канта Гегель не придавалъ особеннаго значенія и даже не считалъ ее истинной философіей. Вѣдь, съ точки зрѣнія Канта, „Идеи" нѣтъ въ опытѣ. „А что такое *опытъ* для Канта? презрительно спрашиваетъ Гегель, это—не что иное, какъ подсвѣчникъ, стоящій вотъ здѣсь, и табакерка, лежащая вонъ тамъ"!

Въ наше время на смѣну крайностямъ раціонализма нѣмецкихъ метафизиковъ выступили представители логическаго *импрессіонизма*, подвергающіе гоненію понятіе *необходимости*: Гексли *проклинаетъ* ее, Dewey говоритъ о *предразсудкѣ* необходимости,

---

[1]) Абсолютная безплодность «чистаго разума» охарактеризована Грилльпарцеромъ въ слѣдующемъ стихотвореніи: «Antispeculativ»:

Einer Mühle vergleich ich den Verstand,
Die mahlt was au Korn sich geschüttet fand,
Doch geschehen die Schüttungen keine,
So reiben sich selber die Steine
Und erzeugen Staub und Splitter uud Sand.

[2]) Еще не такъ давно Тейхмюллеръ называлъ позитивистовъ *плебеями* въ философіи, а Ренью (Regnaud) говорилъ относительно „psychologie empirique et pour tout dire superficielle des Anglo-Saxons".

а Авенаріусъ стремится „*очистить*“ опытъ отъ метафизическихъ примѣсей въ томъ числѣ и отъ понятія необходимости. По словамъ Массона [1]), *Милль* какъ будто говоритъ о необходимости“: „Никогда не произносите въ моемъ присутствіи это подлое слово“! (that brute of a word). Гегель упрекалъ Канта въ томъ, что онъ даетъ эмпирическое *описаніе* закона причинности, а не логически необходимое доказательство его, Кирхгофъ предлагаетъ свести этотъ мнимо-необходимый законъ къ простому *описанію* явленій [2]). A priori пріобрѣло дурной смыслъ.

„Многіе умы, замѣчаетъ Джэмсъ по поводу представителей англійскаго эмпиризма, проявляющіе въ высшей степени силу анализа, не допускаютъ въ области философіи никакихъ объединяющихъ терминовъ, разлагая явленія на единичные составляющіе ихъ чувственные элементы“. „Въ британскомъ номинализмѣ мы находимъ стремленіе поставить простую смежность выше всего и превратить Универсъ въ то, что можно было бы назвать Нулліверсъ“. Это враждебное отношеніе представителей импрессіонизма въ теоріи познанія [3]) къ понятіямъ *необходимости*, *закономѣрности* и вообще *разумности*, доведенное до конца, завершается абсолютнымъ скептицизмомъ, нашедшимъ себѣ яркое художественное выраженіе въ стихотвореніяхъ Ришпена, который, протестуя противъ понятія закономѣрности природы, стремится видѣть въ этой зако-

---

[1]) «Recent British Philosophy», 1878.

[2]) См. объ этомъ Александръ Введенскій: „Опытъ построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи“, ч. I-я, стр. 6-я , 18?8.

[3]) Это выраженіе впервые было примѣнено Гольдштейномъ къ Юму («Hume's Geschichtsauffassung»), затѣмъ Эвальдомъ къ Маху и Рилемъ къ Авенаріусу. «Въ современной философіи существуетъ направленіе мысли, исходящее изъ Юма, сознающее свое противорѣчіе съ направленіемъ мысли, исходящимъ изъ Канта, и считающее послѣднее неправильнымъ. Оно называетъ себя «позитивизмомъ», но должно бы назвать себя «импрессіонизмомъ», потому что единственно реальное, которое оно признаетъ,—это чувственныя впечатлѣнія. Замѣчательная книга, которую авторъ назвалъ «Критикой чистаго опыта», но которая въ дѣйствительности подвергаетъ критикѣ разумъ и хотѣла бы удалить его посредствомъ чистаго опыта, появилась въ эпоху, когда и въ искусствѣ временно преобладающую роль играло аналогичное направленіе, видѣвшее именно задачу искусства въ простомъ воспроизведеніи дѣйствительности. Художественному импрессіонизму соотвѣтствуетъ по времени научный импрессіонизмъ, и наша оцѣнка обоихъ направленій одна и таже. Какъ невозможно воспроизводить въ художественной передачѣ явленій чистыя чувственныя впечатлѣнія, исключая представленіе, вносящее порядокъ во впечатлѣнія, оцѣнивающее и выясняющее ихъ, стремясь при этомъ произвести художественное дѣйствіе, точно такъ же невозможно получить познаніе фактовъ, исключивъ изъ научнаго изображенія ихъ подчиненіе единству мышленія». (Алоизъ Риль: «Введеніе въ современную философію» стр. 187-я, 1904, пер. Штейнберга). По поводу этого замѣчанія Риля есть статья Лесевича: «Эмпиріокритицизмъ и импрессіонизмъ», Русская Мысль, 1905, Іюль. Почтенный авторъ очень горячо, но, на мой взглядъ, мало убѣдительно возражаетъ Рилю.

номѣрности простую *привычку*, возникшую случайно и могущую также случайно измѣниться и превратить міръ въ безсмысленный хаосъ. Онъ обращается къ Разуму со слѣдующими стихами:

Raison! Je ne suis plus ta dupe,
Et jusqu' au dernier oripeau
Je vais te dévêtir de ta royale jupe
Pour te fouaillier à pleine peau!

Примѣчанія къ тексту.

Стр. 4-я. *Либманнъ* по поводу представимости пространства и пространственныхъ отношеній безо всякаго ихъ качественнаго субстрата говоритъ слѣдующее:... „На основаніи точнѣйшаго самонаблюденія я, смѣю увѣрить васъ, могу представить себѣ, напримѣръ, квадратъ безо взякой окраски. Глядя на любой фонъ, напримѣръ, на этотъ листокъ бумаги и желая представить себѣ квадратъ безо всякой окраски, я могу представить его себѣ ни чернымъ, ни кокого-либо цвѣтового оттѣнка, но попросту лишеннымъ всякаго цвѣта“. См. „Zur Analysis der Wirklichkeit“ 1900, S. 234—235.

Стр. 9-я. *Паскаль*, въ міровоззрѣніи котораго мистицизмъ и раціонализмъ сочетаются въ такой своеобразной формѣ, переноситъ законы мышленія на Бога.

Стр. 15—16-я. Вотъ что пишетъ *Бинэ* по этому вопросу: „Это общее явленіе, что микроорганизмы не только воспринимаютъ внѣшнія тѣла, но что они обнаруживаютъ своими движеніями точное знаніе пункта, гдѣ находится это тѣло. Можно сказать, что они всегда обладаютъ чувствомъ положенія въ пространствѣ. Обладаніе этимъ чувствомъ, впрочемъ, для нихъ безусловно необходимо, такъ какъ для нихъ недостаточно знать о присутствіи внѣшняго тѣла, чтобы добраться до него и схватить его; кромѣ того, безусловно необходимо, чтобы они знали его положеніе, дабы направлять извѣстнымъ образомъ свои движенія. Простѣйшая форма чувства локализаціи встрѣчается у Amibe, которая, поглощая кусочекъ пищи, выпускаетъ свои псевдоподы какъ разъ на томъ мѣстѣ своего тѣла, гдѣ инородное тѣло вызвало раздраженіе. Наиболѣе сложная форма локализаціи наблюдается у Didinium....

такъ какъ оно точно воспринимаетъ положеніе преслѣдуемой добычи, чтобы, нацѣлившись на нее, подобно охотнику, пронзить ее своими колючими иглами". A. *Binet:* „Etudes de psychologie expérimentale". II) La vie psychique des microorganismes, p. 167—168.

Стр. 20-я. У *Джона Милля* также имѣется дедукція пространства изъ времени. См. „Examin. of S. W. Hamilton's philosophy," p. 283. По образному выраженію Тэна: „Время—отецъ пространства".

Стр. 27-я. Терминъ *„виртуальный апріоризмъ"* я заимствую у *J. Witte.* См. статью: „Die Vermittlung der principiellen Gegensätze durch *Kant's* „Kritik der reinen Vernunft" uud der virtuelle Apriorismus der letzteren". Philosophische Monatshefte, 1881, B. XVII. S. 602—613.

Стр. 28-я. Въ русской философской литературѣ есть попытка доказать, что *primum cognitum*—отожествленіе, а не различеніе, на основаніи данныхъ экспериментальной психологіи.—См. изслѣдованіе проф. *Н. Н. Ланге*: „О перцепціи".

Стр. 28-я. См. интересныя наблюденія *Бинэ* надъ очень маленькими дѣтьми: „La perception des longueurs et des nombres chez quelques petits enfants". Revue philosophique 1890, II, 68.

Стр. 29-я. Превосходная критика психическаго атомизма въ примѣненіи къ звуковымъ ощущеніямъ имѣется у *Ремке*: „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie", S. 201—202.

Стр. 32-я. Смѣшивая „я", какъ „неопознанное" субъектомъ единство сознанія, съ „я", какъ самосознаніемъ, *Джонъ Милль* говоритъ: „Я не вижу никакихъ основаній думать, будто возможно какое-либо познаніе (собственнаго) „я" до возникновенія памяти..... отожествленіе состоянія сознанія въ настоящемъ съ воспоминаемымъ минувшимъ состояніемъ сознанія, какъ таковымъ — вотъ въ чемъ заключается познаніе того факта, что это я переживаю данное состояніе. Никакое ощущеніе порознь взятое не можетъ намъ внушить идею личнаго тожества; для этого нужно нѣсколько ощущеній, мыслимыхъ нами въ видѣ послѣдовательнаго ряда и охватываемыхъ мыслію въ единство". См. статью *Лааса*: „Die Causalität des Ich". Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, B. IV, 1880, S. 28.

Стр. 35-я. Подробности относительно „я" умирающихъ см. ниже: II-е приложеніе стр. 19-ю.

Стр. 37-я. Хорошій анализъ разсужденій спиритуалистовъ о томъ, что воспроизведенныя представленія находятся „въ душѣ“, имѣется у *Ремке*: „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, S. 75. 1894.

Стр. 37-я. Въ вопросѣ о локализаціи звуковъ и органическихъ ощущеній нужно имѣть въ виду, что въ нашемъ сознаніи всѣ ощущенія даны въ пространственномъ синтезѣ. Мнимая внѣпространственность звуковъ и органическихъ ощущеній есть результатъ *иллюзорнаго обособленія чисто идеальнаго* этихъ смутно локализируемыхъ психическихъ состояній отъ остальной совокупности ощущеній, въ которую они, такъ сказать, *вкраплены*, и изъ которой ихъ *реально выдѣлить* абсолютно невозможно. Экспериментальныя данныя по вопросу о локализаціи звука указываютъ лишь на бо́льшую или меньшую точность локализаціи, а не на абсолютную внѣпространственность звуковъ. *Ошибки* въ локализаціи звука такъ же мало доказываютъ производность пространственнаго элемента въ звукахъ, какъ и ошибки въ области осязательныхъ ощущеній. Абсолютная непространственность звуковъ въ началѣ психическаго развитія есть именно то, что́ въ опытѣ никогда не можетъ быть дано и что́ представляетъ метафизическое допущеніе сторонниковъ производности идеи пространства. Подробности по вопросу объ экспериментахъ надъ локализаціей звуковъ см. *Titchener:* „Experimental Psychology“, v. I., p. 356—372. 1901. Особенно же цѣнно по вопросу о локализаціи звуковъ изслѣдованіе *Штумпфа*: „Tonpsychologie“, гдѣ указывается, что въ области звуковъ имѣется „небольшой пространственный основной капиталъ“. Локализація звуковъ есть такое же ихъ *первичное* свойство, какъ высота и интенсивность. Она не пріобрѣтается ассоціаціями звуковъ съ осязательными и зрительными ощущеніями: ассоціаціи звуковъ съ послѣдними лишь совершенствуютъ первичное пространственное качество (spatial Quale у *Джэмса*), развивая способность точной локализаціи. Кромѣ локализаціи съ правой или съ лѣвой стороны, звукамъ, повидимому, присуще въ зависимости отъ ихъ высоты нѣкоторое смутное различіе по *объемности*. См. „Tonpsychologie“ II, 50—59. Джэмсъ: «Психологія», гл. XXI.

Rehmke: „Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie,“ S. 212. 1894. Мысль объ абсолютной внѣпространственности звуковъ есть пережитокъ гербартіанской метафизики въ современной нѣмецкой психологіи, освященный авторитетомъ *Вундта*. Въ примѣненіи къ зрительнымъ и осязательнымъ ощущеніямъ *наличность метафизической предпосылки непротяженности души* у сторонниковъ

генетической точки зрѣнія прямо указывается *Кюльпе* („Grundr. d. Psych.“, S.364). E. Mach: „Erkenntniss und Irrthum“ S.335, 1905.

См. также цѣнныя замѣчанія по этому вопросу у *Шуберта-Зольдерна*, гдѣ указывается, что „боль непредставима безъ локализаціи въ тѣлѣ“. „Der Gegenstand der Psychologie und das Bewusstsein“. Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, B. VIII. 1884. S. 411.

Стр. 43-я. О понятіи „бозсознательнаго“ см. *Rehmke* „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, S. 43, 1894.

Стр. 45-я. Мысль о возможности особыхъ ощущеній у нѣкоторыхъ существъ впервые высказана, повидимому, древними атомистами. (См. *С. Н. Трубецкой*: „Метафизика въ древней Греціи“, стр. 355-я 1890). Въ новой философіи ее возобновляетъ *Гассенди* (см. Thomas: „La philosophie de Gassendi,“ 1889). Къ ней же возвращается А. Ланге въ „Исторіи Матеріализма“ (т. II-й, стр. 397, русск. пер. Вл. Соловьева), гдѣ упоминается о „чувствѣ летучей мыши“—Fledermaussinn—и нѣкоторыхъ своеобразныхъ ощущеніяхъ у другихъ животныхъ.

Стр. 53-я. Ученіе о схематизмѣ Канта вызывало у разныхъ мыслителей самыя противоположныя мнѣнія. Въ то время какъ *Гегель* въ „Исторіи философіи“ (т. III) называетъ ученіе о схематизмѣ „одною изъ самыхъ привлекательныхъ сторонъ Кантовой философіи“, *Шопенгауэръ*, въ своей „Критикѣ Кантовой философіи“, говоритъ объ этомъ ученіи, что оно своею искусственностью производитъ на него *комическое* впечатлѣніе. По словамъ *Канта*, „мысли безъ созерцаній — пусты, созерцанія безъ понятій—слѣпы“. Для поясненія этой мысли о неотдѣлимости интуицій и понятій и создано ученіе о схематизмѣ. Доказавъ, что пространство и время—формы созерцанія, неотдѣлимыя отъ чувственныхъ данныхъ — ощущеній, Кантъ устанавливаетъ въ нашемъ разсудкѣ наличность нѣкоторыхъ равно основныхъ первичныхъ понятій, безъ которыхъ невозможенъ никакой актъ мысли — категорій. Такимъ образомъ, у него получается наличность *двухъ* элементовъ въ познаніи: 1) чувственныхъ созерцаній, облеченныхъ въ пространственно-временную оболочку, и 2) чистаго разсудка, съ его аппаратомъ коренныхъ понятій—категорій качества, количества, причинности, субстанціальности и т. д. Эти два элемента—*чувственность* и *разсудокъ* — гетерогенны (разнородны). Спрашивается, какъ объединить ихъ? Какъ воочію показать, что „мысли безъ созерцанія—пусты, созерцанія безъ понятій—слѣпы“? Для этого надо подыскать въ чувственныхъ данныхъ такой элементъ, кото-

рый имѣлъ-бы нѣчто общее съ категоріями, какъ понятіями разсудка. Такимъ элементомъ является *время*, равно неотдѣлимое и отъ ощущеній, и отъ категорій, ибо *процессы* разсудочнаго мышленія по категоріямъ качества, количества etc. неотдѣлимы отъ временныхъ опредѣленій: счетъ, качественное различеніе, подмѣчаніе причинной связи и сосуществованія — все это совершается во времени. „Чтобы иллюстрировать образно какое-нибудь наивысшее понятіе разсудка, мы пользуемся чувственнымъ примѣромъ въ видѣ воспроизведенія какого-нибудь представленія во времени", которое и экземплифицируетъ для насъ, въ видѣ *схемы* или *монограммы воображенія*, ту или другую категорію. Я не могу *представить* себѣ *понятія* чистаго количества — числа вообще: передъ моимъ воображеніемъ быстро мелькаетъ лишь нѣкоторая неопредѣленная множественность, которая и является *схемою* для даннаго понятія. Для каждаго *наивысшаго* понятія имѣется соотвѣтствующая схема: для категоріи количества послѣдовательный счетъ во времени даетъ схему числа; схемою чистаго качества является сознаваніе заполненности даннаго времени опредѣленнымъ чувственнымъ содержаніемъ (ощущеніями); схемою субстанціи является сознаваніе устойчивыхъ комплексовъ ощущеній во времени; схемою причинности — закономѣрная послѣдовательность разнообразнаго и т. д. Ученіе о схематизмѣ чрезвычайно важно и съ формально-логической, и съ психологической, и съ гносеологической точекъ зрѣнія. I) Съ логической точки зрѣнія оно блестяще разрѣшаетъ ту проблему объ общихъ представленіяхъ (general ideas), которая запутывала въ безвыходныя затрудненія *Локка и Беркли*, ибо они смѣшивали *понятіе* разсудка съ его *схемою*—чувственною иллюстраціей. II) Ученіе о схематизмѣ является въ психологическомъ отношеніи цѣннымъ потому, что оно показываетъ намъ *соотносительность* элементовъ представленія и мысли, конкретнаго и абстрактнаго. Обособляя *идеально* чувственность съ формами созерцанія отъ разсудка и категорій и затѣмъ снова ихъ объединяя, Кантъ только *діалектически расчленяетъ* то, что *психологически неотдѣлимо*, и дѣлаетъ это *именно съ цѣлью отчетливо показать такую неотдѣлимость*. Ощущенія, облеченныя въ формы пространства и времени, представимы для насъ лишь при участіи категорій качества и количества; ибо что такое пространство и время безъ заполняющаго ихъ *чувственнаго* содержанія и безъ количественнаго и качественнаго различенія? Пустые звуки. Равнымъ образомъ, что такое чистая мысль безъ интуицій, какъ не наборъ словъ? Но *Кантъ* идеально расчленяетъ то и

другое, что возможно, такъ какъ подведенiе извѣстнаго представленiя *подъ* извѣстную категорiю, которая въ немъ *уже имѣется*, заключается въ *подчеркиванiи вниманiемъ* ея наличности, которая раньше не бросалась въ глаза съ такою яркостью. III) Гносеологическое значенiе схематизма заключается въ томъ, что мiръ, какъ это явствуетъ изъ трансцедентальной эстетики, есть *для насъ* наше представленiе — чувственныя данныя, облеченныя въ формы созерцанiя: пространство и время. Доказавъ при помощи схематизма, что пространственно-временныя интуицiи *невозможны безъ категорiй*, какъ условiй ихъ бытiя, мы получаемъ весьма важный выводъ, что и мiръ возможенъ, лишь какъ бытiе, подчиненное категорiямъ мысли. Категорiи становятся реальными условiями мiра явленiй. Самый опытъ обусловленъ категорiями; слѣдовательно, „нашъ разсудокъ самъ же и предписываетъ природѣ ея законы". Въ этомъ и заключается та „Коперниковская" точка зрѣнiя на мiръ, которая установлена *Кантомъ*, и которую онъ назвалъ критическимъ идеализмомъ. Изъ сказаннаго становится понятнымъ, почему „схематизмъ чистыхъ понятiй разсудка" кажется многимъ столь труднымъ для пониманiя: это центральный пунктъ въ теорiи познанiя Канта, который можетъ быть отчетливо усвоенъ только тѣмъ, кто уловилъ общiй духъ системы. Эти трудности усугубляются еще двумя обстоятельствами: 1) генiальное разграниченiе *образа* и *понятiя*, *схемы* и *категорiи* никогда не будетъ усвоено тѣмъ, кто *смѣшиваетъ* понятiя, какъ продуктъ абстракцiи, съ представленiями, иллюстрирующими понятiя; это мы видимъ, напримѣръ, у *Гексли*, который отожествлялъ такъ называемые *родовые образы* съ понятiями. 2) Все ученiе о схематизмѣ *превратится въ безсмыслицу* для того, кто вообразитъ, что Кантъ допускалъ *реальное обособленiе* чувственности отъ разсудка и, создавъ искусственно такое обособленiе, старался *заполнить* пропасть между двумя гетерогенными по природѣ психическими явленiями и ради этого состряпалъ такое сумеречное понятiе, какъ понятiе *схемы*, которое, не будучи ни продуктомъ только чувственности, ни продуктомъ только разсудка, могло играть между обѣими способностями роль посредника. Именно такое истолкованiе схематизма даетъ *Шопенгауэръ*: онъ дѣлаетъ Канту упрекъ, подобный тому, который *Аристотель* дѣлалъ *Платону*, указывая на то, что для заполненiя пропасти между умопостигаемой *идеей человѣка* и единично даннымъ *реальнымъ человѣкомъ* необходимо установить посредствующее звено—ввести понятiе *третьяго человѣка* (τρίτος ἄνθρωπος). Насколько справедлива критика Аристотеля, направленная противъ

дуализма чувственнаго и сверхчувственнаго у *Платона*, настолько неудачна критика *Шопенгаэра*, бьющая мимо цѣли. Своимъ ученіемъ о схематизмѣ *Кантъ*, привелъ въ тѣсное *соприкосновеніе* логику, психологію и теорію познанія въ вопросѣ объ образованіи и значеніи общихъ понятій. Онъ указалъ на удивительную сложность и тонкость живого процесса формированія качественныхъ понятій: онъ раскрылъ передъ нами въ схематизмѣ „искусство, скрытое въ глубинѣ человѣческой души“, которое несомнѣнно натолкнуло Гегеля на разработку діалектическаго метода; недаромъ *Гегель* такъ сочувственно отзывается объ этомъ отдѣлѣ „Критики чистаго разума“.

Стр. 54-я. Сжатое изложеніе *гартманновской* критики кантова ученія о пространствѣ см. *Sinnreich*: „Der transcendentale Realismus oder Correlativismus unserer Tage.“ 1905.

Стр. 58-я. *Шарль Дюнанъ* въ своей книгѣ: „Theorie psychologique de l'espace“ (1895) поддерживаетъ ту точку зрѣнія, согласно которой пространство есть *категорія* разсудка, а не *форма созерцанія*.

См. также интересныя замѣчанія по этому вопросу въ книгѣ *Гейнриха Гомерца* „Weltanschauungslehre,“ I. B. S. 248, 1905; *Когенъ* въ своей „System der Philosophie“ (B. I, S. 129) считаетъ также пространство и время „категоріями.“

Стр. 66-я. Представленія о реальности, находящейся внѣ поля сознанія, Цигенъ называетъ *„трансгредіентными представленіями“*. См. „Leitfaden der physiologischen Psychologie“, S. 145. 1900.

Стр. 69-я. Такой же, какъ у Гартманна, взглядъ мы встрѣчаемъ у *Милля*, который признаетъ реальность матеріи въ видѣ *постоянныхъ возможностей ощущеній* (*permanent possibilities of sensation*), у Файингера въ видѣ косвенно данныхъ ощущеній (*mittelbar gegebene Empfindungen*), у Лааса въ видѣ *возможностей воспріятія* (*Wahrnehmungsmöglichkeiten*) и т. д. Ошибочность подобныхъ утвержденій послѣ всего сказаннаго должна быть для насъ вполнѣ очевидной. Этотъ взглядъ съ особенной отчетливостью формулированъ Миллемъ въ его критикѣ философіи *Гамильтона*. Наше познаніе внѣшняго міра, согласно Миллю, складывается изъ двухъ элементовъ: a) изъ непосредственно сознаваемыхъ ощущеній, которыя знакомятъ насъ съ ничтожною долей этого міра, и b) изъ представленій о „постоянныхъ возможностяхъ ощущеній“, о томъ бытіи въ себѣ, которое заключаетъ въ себѣ источники безконечно разнообразныхъ ощущеній: „Спимъ ли мы,

бодрствуемъ ли, огонь гаснетъ и тѣмъ полагаетъ конецъ одной особой возможности тепла и свѣта. Присутствуемъ ли мы, отсутствуемъ ли, хлѣбный колосъ зрѣетъ и приноситъ новую возможность пищи. Отсюда мы скоро научаемся мыслить природу, какъ составленную единственно лишь изъ такихъ группъ возможностей, а дѣятельную силу въ природѣ, какъ проявляющуюся въ видѣ измѣненія нѣкоторыхъ изъ этихъ группъ возможностей другими. Ощущенія, хотя и первоначальная основа всего, представляются, какъ родъ зависящаго отъ насъ случая, а возможности гораздо болѣе реальными, чѣмъ дѣйствительныя ощущенія, мало того, подлинными реальностями, по отношенію къ которымъ дѣйствительныя ощущенія суть только воспроизведенія, феномены или дѣйствія". Итакъ, матерія есть постоянная возможность ощущенія, то есть, чего-то дѣйствительнаго, и въ тоже время эта возможность обладаетъ большей дѣйствительностью, чѣмъ дѣйствительное (sic!).

Первый, указавшій *Миллю* противорѣчіе въ понятіи „постоянныхъ возможностей ощущенія", былъ, кажется, *O' Hanlon*. См. статью: *S. Hansen*. «Versuch einer Kritik des Mill'schen Subjectivismus». Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, B. XIII, 1889, S. 381. Основательную критику Миллева взгляда даютъ: *Ренувье* въ своей «Philosophie analytique de l'histoire», IV v., p. 262; *Störring:* «J. St. Mill's Theorie ueber den psychologischen Ursprung des Vulgarglaubens an die Aussenwelt»; *Volkelt:* «Erfahrung und Denken», 1886, S. 113; *F. Koenig:* „Das Causalproblem etc". 1890; B. II, S. 383. Подъ вліяніемъ Милля находятся также: *Paulsen:* „Ueber den Begriff der Substanzialität". Viert. für wiss. Philosophie, B. I, 1877, S. 506, *Pikler*: „Psychology of the belief in objective existence". 1891.

Стр. 72-я. Противорѣчія, на которыя наталкивается ученіе о точечномъ (punctförmiges Seelenatom) атомѣ души, помѣщающемся въ мозгу, хорошо освѣщены *Ремке* („Lehrbuch der Psychologie", S. 29 — 30, гдѣ разбирается ученіе гербартіанца *Флюгеля).*

Стр. 94-я. Противъ непроизводности пространственнаго воспріятія часто приводятся опыты надъ оперированными слѣпорожденными. На эти опыты, напримѣръ, ссылался покойный М. М. *Филиппов*ъ, возражая мнѣ по данному вопросу въ своемъ разборѣ моей статьи: „Философское значеніе психологическихъ воззрѣній *Джэмса*". („Научное Обозрѣніе", 1896), Но въ настоящее время

новыя болѣе точныя наблюденія въ этой области показываютъ, что факты говорятъ въ пользу непроизводности пространственнаго воспріятія. См. по этому вопросу статью *Abbott'a* въ Mind за 1902 годъ.

Стр. 102 я. С. Vailati посвящаетъ оцѣнкѣ метода reductio ad absurdum статью: „Sur une classe remarquable de raisonnements par réduction à l'absurde". Revue de métaphysique et de morale, 1904, № 5.

Стр. 105-я, § 7. О связи психологическаго эволюціонизма съ метагеометрическими умозрѣніями см. работу *Dreher'a*: Ueber Wahrnehmen und Denken, S. 19. Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. 1879. 15 Heft.

Стр. 105-я, § 7. Какія послѣдствія для философіи логически необходимо вытекаютъ изъ допущенія возможности эволюціи формъ сознанія не въ смыслѣ ихъ *проясненія*, но въ смыслѣ ихъ *измѣненія*, на это я указывалъ въ статьѣ: „О психологическомъ изученіи метафизическихъ иллюзій". См. журналъ „Жизнь" за 1901-й г. Январь, стр. 72—83.

Стр. 109-я. По мнѣнію *Тренделенбурга*, *Куно Фишеръ* неправъ, предполагая, что *Кантъ* ставилъ законъ противорѣчія въ зависимость отъ интуиціи времени. См.: „Historische Beiträge zur Philosophie", B. III S. 250—251, 1867. Тр. при этомъ ошибочно ссылается на то мѣсто въ „Кр. ч. разума", гдѣ Кантъ придаетъ намѣренно закону противорѣчія чисто аналитическую форму. См. стр. 145-ю, въ изд. *Адикеса* 183-ю.

Стр. 111-я. Паралогизмы *Дрегера* разобраны въ статьѣ: „Die Dreherschen Antinomien" von *Lorenz Fischer*, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, B. 99, 1891, S. 233.

Стр. 112-я, § 2. По вопросу о необратимости времени см. статью въ „Mind", 1905, № 53: „The meaning of the time direction", гдѣ авторъ (*R. A. P. Rogers*) пытается отвергнуть аксіому необратимости времени, исходя изъ метафизическихъ предпосылокъ. Къ этой статьѣ я предполагаю вскорѣ вернуться, чтобы подробно разобрать ее.

Стр. 113-я. Примѣч. 2-е. Впрочемъ, эта идея вѣчнаго круговорота была уже настолько отчетливо формулирована древними атомистами, что они могли быть общимъ источникомъ и для *Юма*, и для *Ницше*. См. объ этомъ *С. Н. Трубецкой*: „Метафизика въ древней Греціи", страница 350-я: „Ar. phys. VIII, 1250, b, 19. Simpl. phys. 257, b. m. Hipp. ref 1, 13 и Cic. Acad.

II, 17, 55: „innumerabiles esse mundus et quidam sic quosdam inter se non solum similes sed undique *perfecte* et absolute ita pares, ut inter eos nihil prorsus intersit, et eos quidem innumerabiles, itemque homines“.

Стр. 115-я. Въ книгѣ *Hans'a Heussler'a:* „Der Rationalismus des siebzehnten Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwickelungslehre“ вопросъ объ отношеніи идеализма къ эволюціонизму почти не затронутъ.

Стр. 117-я. Вопросъ о соотношеніи между *идеализмомъ* и *эволюціонизмомъ* затрогиваетъ проф. *Тихоміровъ* въ своей интересной статьѣ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“, 1900 г.

Стр. 124-я. Въ качествѣ примѣра догматическаго идеалиста, допускающаго, „перерывы въ бытіѣ“ можно привести *Мартина Кейбеля:* „Werth und Ursprung der philosophischen Transcendenz“ 1886, S. 28.

Стр. 127-я, I). *Отто Либманнъ*, подобно *Миллю*, категорически высказывается за мыслимость и представимость отрицанія закона причинности: „Попробуйте сдѣлать экспериментъ — попытайтесь представить себѣ контрадикторное положеніе этой мнимой аксіомѣ, напримѣръ, возникновеніе реальнаго изъ ничего... и посмотрите: *это удается!*“ См. интересную статью: „Warum vertrauen wir den grundlegenden Hypothesen unseres Denkens?“ von *Arvid Grothenfelt*, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, B. 108, 1896.

Стр. 128-я. Любопытно отмѣтить общую иллюзію представимости содержанія противорѣчиваго сужденія у представителей эмпиризма и мистицизма: и тамъ, и здѣсь общій источникъ иллюзіи въ неотчетливомъ сопоставленіи противорѣчащихъ элементовъ представленія: это равно наблюдается и у Милля, и у Ю. Шульца (стр. 213-я), и у мистиковъ (см. приложеніе II-е).

Стр. 152-я. О трансцендентномъ значеніи законовъ мышленія см. *Benno Erdmann:* „Logik“, S. 83. 1892.

Стр. 154-я. *Кантъ* и въ другомъ мѣстѣ указываетъ, что на Ноуменонъ нельзя переносить законы мышленія: „Wir vom Noumenon weder sagen können dass es möglich, noch dass es unmöglich sei“.

Стр. 161-я Гротенфельдъ, подобно *Джевонсу*, видитъ въ „онтологическомъ значеніи законовъ мышленія, въ ихъ приложимости къ объективному бытію „запутанную философскую проблему“ См. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, B. 108, S. 39, 1896.

Стр. 162-я. Смѣшеніе метапсихическаго съ невозможнымъ можно наблюдать у *Бахманна*, который полагаетъ, что „тысячеугольникъ“ nach Naturgesetzen gar nicht möglich ist. „System der Logik“, S. 96. 1828.

Стр. 170-я. Что самое понятіе *явленія* должно предполагать трансцендентное нѣчто, которое намъ *является*, на это ошибочно указывалъ еще Бахманнъ въ своей логикѣ: „System der Logik“. S. 79, 1828.

Стр. 178-я. Разумѣется, требованіе доказательствъ въ строгомъ смыслѣ слова не распространяется на подготовительныя упражненія, предваряющія прохожденіе систематическаго курса геометріи—такъ называемая *эмпирическая геометрія*, въ которой ученикъ знакомится съ нѣкоторыми типичными геометрическими формами и рѣшаетъ различныя задачи при помощи циркуля и линейки.

Стр. 180-я. Замѣчаніе *Канта* объ „изумительныхъ“ свойствахъ круга находятся въ: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, zweite Abtheilung, erste Betrachtung, I. Въ изданіи *Hartenstein'a* (1867 г.) 2-й томъ, стр. 137-я.

Стр. 184-я. Тенденцію къ сведенію разнообразія природы къ минимальному количеству основныхъ принциповъ *Heyden-Zielewicz* въ статьѣ: „Der intellectuelle Ordnungsinn und seine Erkenntniss-psychologische Bedeutung“ (Archiv für systematische Philosophie, B. VIII, 1902) называетъ *олигистической*, въ противоположность тенденціи подчеркнуть разнообразіе природы во всей его полнотѣ; эту послѣднюю тенденцію онъ называетъ *голистической*.

Стр. 188-я. *Апельтъ* въ своей «Metaphysik» (S. 199. 1857) воспроизводитъ дедукцію 3-хъ измѣреній Фриза.

Стр. 194-я. Подробности объ эволюціи грамматическихъ категорій (частей рѣчи) въ различныхъ языкахъ въ связи съ развитіемъ логическихъ категорій см. *Benno Erdmann:* „Logik“. S. 59—72. 1892.

Стр. 200-я. У *Риля* также встрѣчается „Postulat der Begreiflichkeit der Natur“. «Der philosophische Kritizismus», B. II, I. Th. S. 254.

Стр. 206-я. Въ русскомъ переводѣ *П. Козлова* эти стихи *Мюссе* переданы неточно:

Нельзя сказать, чтобъ къ лучшему все было.
Такъ много въ этой жизни слезъ и бѣдъ,
Такъ много въ ней и скорби, и печали,

Что мы иной себѣ создали свѣтъ,
Чтобы себя утѣшить, но едвали
Волшебный міръ фантазіи и грезъ
Спасти насъ можетъ отъ тоски и слезъ.

(Конецъ 49-й строфы и 50-я строфа поэмы: „Намуна", Русская Мысль, 1884, III).

Стр. 207-я. Отвращеніе поэтически настроеннаго естествоиспытателя передъ механическимъ пониманіемъ природы, какъ мертвой „модели", очень живо передано *Фехнеромъ*: „Однажды утромъ, говоритъ онъ, сидѣлъ я на скамеечкѣ въ Лейпцигскомъ паркѣ Розенталь около швейцарскихъ домиковъ и любовался на прекрасный зеленый лугъ, который былъ видѣнъ мнѣ сквозь просѣку въ кустахъ, желая оживить этимъ зрѣлищемъ мои больные глаза. Солнце разливало свѣтъ и тепло, цвѣты весело пестрѣли на зелени луга, тамъ и сямъ по нимъ порхали бабочки,. птицы щебетали надо мною въ вѣтвяхъ деревьевъ и услаждали мои уши утреннимъ концертомъ. Чувства мои были удовлетворены и умиротворены. Но для мыслителей такое облегченіе непродолжительно... Странный самообманъ, сказалъ я себѣ, вѣдь, въ сущности все вокругъ меня—мракъ и безмолвіе. Солнце, представляющееся мнѣ столь ослѣпительно яркимъ, что я боюсь взглянуть на него, есть въ сущности темный шаръ, двигающійся въ потемкахъ. Яркая окраска бабочекъ и цвѣтовъ, звуки флейтъ и скрипокъ — обманчивый призракъ!" Фехнеръ спѣшитъ противопоставить этимъ „абсурднымъ мыслямъ", этому мрачному Nachtansicht, свой свѣтлый Tagesansicht. См. „Die Tagesansicht gegenüber den Nachtansicht," 1879.

Стр. 210-я. Гносеологическому принципу „неисчерпаемости" индивидуальнаго, тому, что *Риккертъ* называетъ „интенсивною и экстенсивною безконечностью вещей" („Границы естественно-научнаго образованія понятій", 1904, стр. 123-я) соотвѣтствуетъ и формально-логическій: невозможно образовать ни отъ какого понятія *низшаго вида*—конкретный индивидуумъ есть нѣчто *экстралогическое*.

Стр. 223-я. У *К. Гроосса* есть статья, въ которой онъ описываетъ массовыя наблюденія свои надъ эволюціей понятія причинности. См. „Experiment. Beiträge zur Psychologie des Erkennens", въ Zeitschrift für Psychologie und Phys. d. Sinnesorgane, B. 29.

Стр. 227-я. О непредставимости большихъ чиселъ см. Konrad

Zindler: „Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntniss“, S. 297. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist Classe, B. CXVIII.

Стр. 227-я. Одновременное ощущеніе *тепло-холоднаго* прикосновенія къ одному и тому же мѣсту, о которомъ говоритъ Джэмсъ, было подмѣчено впервые *Чермакомъ*. На самомъ дѣлѣ, какъ указываетъ *Штумпфъ*, это—неточное наблюденіе, въ которомъ мѣстонахожденія теплаго и холоднаго прикосновенія не были тожественны. „Tonpsychologie,“ II, S, 48. 1890.

Стр. 236-я. Въ „Lehrbuch der Psychologie“, (1896, B. I. S. 71). *Іодль* говоритъ о „пластичности нервной субстанціи, называемой памятью“.

Стр. 241-я. По примѣру *Гегеля*, *Натанъ* въ статьѣ: „Die imaginäre Begriffe“ замѣчаетъ: „Издавна дѣлались неоднократныя попытки свободу отъ противорѣчія (Widerspuchlosigkeit) считать общезначимымъ критеріемъ всякаго познанія, какъ будто Гегель никогда не существовалъ“.

Стр. 250-я Успѣшное приложеніе математическаго метода къ изслѣдованію міра физическаго, сведеніе качественныхъ различій въ матеріальной природѣ къ количественнымъ, побуждалъ не разъ многихъ ученыхъ пытаться разложить и пестрый міръ психическихъ качествъ на комбинаціи качественно однородныхъ психическихъ „атомовъ“. Гипотеза эта была впервые развита, насколько мнѣ извѣстно, *Спенсеромъ* и *Льюисомъ*, которые высказали предположеніе, что простѣйшему физіологическому процессу въ нашей центральной нервной системѣ—молекулярному движенію ея частицъ—соотвѣтствуетъ простѣйшее *первоощущеніе*. Суммированіе и сліяніе подобныхъ первоощущеній порождаетъ въ одномъ случаѣ зрительную качественность—цвѣтъ, въ другомъ слуховую—звукъ и т. д. Объ этой гипотезѣ мы уже говорили выше (стр. 29-ю. Подробности см. въ моей статьѣ: „Философское значеніе психологическихъ воззрѣній *Джэмса*“). „Сколько у васъ различныхъ родовъ чувствъ?“ спрашиваетъ житель Сиріуса въ Микромегасѣ *Вольтера*. „Семьдесятъ, отвѣчаетъ житель Сатурна, но мы постоянно жалуемся, что ихъ слишкомъ мало“. Сторонники психическаго атомизма обнаруживаютъ противоположное тяготѣніе къ преувеличенному монизму, желая свести всѣ качественно разнообразныя состоянія сознанія къ однороднымъ между собою психическимъ элементамъ—первоощущеніямъ. Къ аналогичному взгляду склонялся въ своемъ сочиненіи: „Философія, какъ мышленіе о мірѣ согласно принципу наименьшей мѣры силъ,“ и *Авенаріусъ*. (См.

книгу Оскара Эвальда: „*Richard Avenarius*“, S. 117, 1905). *Шубертъ-Зольдернъ* подвергаетъ этотъ взглядъ основательной критикѣ. Переходя отъ разбора физическаго атомизма къ разбору психическаго атомизма, онъ говоритъ: „Можно, пожалуй, оставить въ сторонѣ трансцендентность атомовъ и разсматривать атомъ, какъ измѣненіе нѣкотораго первоощущенія (напримѣръ, осязательнаго ощущенія), такъ что движеніе и колебаніе атома были бы только метафорическимъ выраженіемъ для различнымъ образомъ смѣняющихъ другъ друга моментовъ первоощущенія; въ такомъ случаѣ, ощущеніе „зеленаго“ возникало бы не изъ 600 билліоновъ колебаній атомовъ волны опредѣленной формы и длины, но изъ слѣдующей другъ за другомъ аналогичнымъ образомъ смѣны (Potenzirung) первоощущеній, скажемъ, осязательныхъ ощущеній, такъ что, быть можетъ, слѣдовавшія другъ за другомъ такъ-то и такъ-то и съ такою-то интенсивностью первоощущенія оказались эквивалентными ощущенію „зеленое“. Но, вѣдь, въ такомъ случаѣ эти столько-то билліоновъ первоощущеній (скажемъ, осязательныхъ ощущеній) были бы или осязательными ощушеніями, или цвѣтовыми, но ни въ какомъ случаѣ не тѣми и другими заразъ; было бы противорѣчіемъ, еслибы мы вздумали вывести (sich differenzieren lassen) цвѣтовое ощущеніе изъ осязательнаго, такъ какъ въ такомъ случаѣ цвѣтовое ощущеніе должно бы было или слѣдовать за первоощущеніемъ (осязательнымъ ощущеніемъ), но въ такомъ случаѣ оно не состояло бы изъ послѣдняго, или первоощущенія (согласно предположенію, осязательныя ощущенія) должны бы были въ тоже время быть цвѣтовыми ощущеніями, что заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Спора нѣтъ, между всѣми ощущеніями господствуетъ извѣстная связь, но, если мы вздумаемъ выводить всѣ ощущенія изъ нѣкоего первоощущенія, и если послѣднее станетъ означать нѣчто бо́льшее, нежели простую аналогію въ отношеніи остальныхъ ощущеній къ первоощущенію, мы неизбѣжно натолкнемся на противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что мы каждое ощущеніе будемъ разсматривать заразъ, какъ двѣ разныхъ вещи: какъ первоощущеніе и какъ то или другое спеціальное ощущеніе, что не только не дано намъ въ опытѣ, но прямотаки немыслимо, когда предполагается большее, чѣмъ одновременное существованіе двухъ разныхъ ощущеній, а именно ихъ тожество“. См. „Ueber Transcendenz des Objects und Subjects“, S. 67—68. 1882.

Стр. 251-я. Стихи Бентама въ переводѣ означаютъ приблизительно слѣдующее: „Преслѣдуя личное благо, стремись къ

такимъ наслажденіямъ, которыя были бы интенсивны, продолжительны, достижимы навѣрняка и въ ближайшемъ будущемъ, плодотворны и чисты. Преслѣдуя общественное благо, стремись къ распространенію ихъ на наивозможно бóльшее число индивидумовъ. Избѣгай такихъ же страданій, преслѣдуя любую (какъ личную, такъ и общественную) цѣль; въ случаѣ неизбѣжности послѣднихъ стремись свести ихъ къ минимуму".

Стр. 253-я. Эта мысль Канта приведена Краузе въ его книгѣ: „Die letzte Gedanken Kant's". 1902. Другая цитата изъ Канта, приведенная на стр. 241-й, взята мною изъ письма къ Сигизмунду Беку (27-го Сентября 1791 г.). См. статью Дильтея: „Die Rostocker Kanthandschriften." Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888—1889. B. II.

Стр. 253-я. Вотъ переводъ стиховъ Грилльпарцера: „Я уподобляю разсудокъ мельницѣ, перемалывающей насыпанное въ нее зерно; когда нѣтъ свѣжаго притока зеренъ, то жернова трутся другъ объ друга, порождая пыль, осколки и песокъ".

Стр. 255-я. Вотъ переводъ стиховъ Ришпена: „Разумъ! тебѣ неудастся болѣе одурачить меня: я сорву съ тебя до послѣдняго клочка твою королевскую одежду, чтобы отхлестать тебя по голому тѣлу!"

ПРИЛОЖЕНІЕ I.

О трусости въ мышленіи.

О трусости въ мышленіи.

Das sind wunderliche Denkgesetze
Und leer an wahrer Beweiskraft,
Wo Logik gibt die Folgesätze,
Und den Obersatz—die Leidenschaft.
Grillparzer.

Мудрецъ отличенъ отъ глупца
Тѣмъ, что онъ мыслитъ до конца.
Майковъ

(Этюдъ по психологіи метафизическаго мышленія.)

Подъ трусливымъ мышленіемъ нерѣдко разумѣютъ нерѣшительность или непослѣдовательность человѣка въ выводахъ, обусловленную опасеніемъ вызвать негодованіе или преслѣдованіе со стороны окружающей среды, короче сказать, этотъ терминъ часто означаетъ нарушеніе логическаго развитія мысли „страха ради іудейска“. Указанія на подобное трусливое недомысліе сводятся къ обвиненіямъ въ недостаткѣ нравственной стойкости; подобныя обвиненія можно часто встрѣтить въ философскихъ сочиненіяхъ. Такъ, напримѣръ, Шопенгауэръ считаетъ второе изданіе „Критики чистаго разума“ преднамѣренно испорченнымъ текстомъ. Онъ полагаетъ, что Кантъ по выпускѣ перваго изданія, представляющаго строгое обоснованіе идеализма, испугался возможныхъ преслѣдованій и въ перемѣнахъ, введенныхъ во второе изданіе (преимущественно въ „опроверженіи идеализма“), вступилъ въ сдѣлку съ догматизмомъ. Точно также Дюрингъ, разбирая мнѣнія Спенсера о значеніи религіи, у которой англійскій философъ видитъ общій съ наукою предметъ въ „Непознаваемомъ“, говоритъ, что Спенсеръ спекулируетъ на религіозности и лицемѣріи англичанъ. Подобныя обвиненія въ тѣхъ случаяхъ, когда неискренность философа можетъ быть документально доказана, составляютъ, конечно, неумолимый приговоръ исторіи. Но, къ сожалѣнію, они нерѣдко взводятся на философовъ безъ достаточныхъ основаній, и тогда не только на ихъ имя налагается незаслуженное позорное пятно, но и чисто научная историко-философская оцѣнка ихъ воззрѣній глубоко искажается, и, такимъ образомъ, неудачное морализированье наноситъ ущербъ интересамъ науки. Такъ, напримѣръ, не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что обвиненія, взводимыя на Канта

и Спенсера, лишены всякихъ основаній. Въ самомъ дѣлѣ, всякій, внимательно изучавшій „Критику чистаго разума“, согласится, что измѣненія, внесенныя Кантомъ во второе изданіе, не представляютъ никакого разногласія съ точкою зрѣнія въ первомъ изданіи. Новѣйшая критика показала, что „опроверженіе идеализма“ не есть догматическое установленіе причиннаго отношенія между явленіями внутренняго чувства и матеріальной „вещью въ себѣ“, воздѣйствующей на послѣднее [1]). Съ другой стороны, отдѣльныя выраженія, въ которыхъ вещь въ себѣ трактуется догматически, встрѣчаются одинаково и въ первомъ, и во второмъ изданіи. А между тѣмъ категорическое заявленіе Шопенгауэра объ „умышленно испорченномъ“ текстѣ 2-го изданія не только бросило тѣнь на одного изъ благороднѣйшихъ представителей человѣческой мысли, но, кромѣ того, сбило съ толку многихъ комментаторовъ Канта. Полагаясь на авторитетъ Шопенгауэра, многіе критики Канта повторяли басню объ испорченномъ текстѣ, пока новѣйшія изслѣдованія не показали окончательно, что „опроверженіе идеализма имѣетъ имманентное значеніе“ (Эд. фонъ-Гартманнъ) [2]), и что введеніе вещи въ себѣ въ опроверженіе идеализма было бы „абсурдомъ столь чудовищнымъ въ Кантовой системѣ, что, по справедливости, могло бы считаться плодомъ рехнувшагося ума“ (Магаффи) [3]).

Столь же несостоятельно обвиненіе, взводимое на Спенсера. Существованіе „Непознаваемаго“ для Спенсера не проблематическое положеніе, а вполнѣ достовѣрный фактъ. Въ то же время, если Спенсеръ незамѣтно для себя часто въ метафизикѣ приближается къ матеріалистическому пониманію вещи въ себѣ, то онъ ни въ какомъ случаѣ не согласился бы *сознательно* отожествить „Непознаваемое“ съ матеріей и признать послѣднюю единственно возможнымъ видомъ бытія въ себѣ, такъ какъ это шло бы въ разрѣзъ со многими пунктами въ его психологіи и теоріи знанія, которыя въ сущности далеки отъ догматическаго матеріализма. А если изъ самаго духа Спенсеровскаго міросозерцанія вытекаетъ признаніе реальности „Непознаваемаго“, которое при томъ нѣтъ

---

[1]) Файгингеръ въ статьѣ: ‹Zu Kant's Widerlegung des Idealismus› замѣчаетъ что опроверженіе идеализма: 1) *не* относится къ вещи въ себѣ, но къ существованію предметовъ въ пространствѣ; 2) направлено противъ Декарта и лишь косвенно противъ Беркли; 3) *не противорѣчитъ 1-му изданію* (См. Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884).

[2]) Kant's Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung. 1894.

[3]) Kant's Critical Philosophy for english readers.

оснований считать непремѣнно матеріей, то въ чемъ же заключаются компромиссы и уступки Спенсера по отношенію къ религіи? Вѣдь, допущеніе существованія реальности, недоступной научному познанію, и есть то, что постулируется всѣми религіями, и въ чемъ Спенсеръ видитъ примиряющее начало между религіей и наукой.

Изъ всего сказаннаго ясно, что не въ мѣру преданный „чтенію въ сердцахъ“ историкъ философіи рискуетъ не только оказаться недостойнымъ клеветникомъ, но, сверхъ того, и недобросовѣстнымъ съ чисто-научной точки зрѣнія критикомъ. Въ настоящей статьѣ я отнюдь не задаюсь цѣлью „изобличать“ съ моральной точки зрѣнія только-что охарактеризованную (настоящую или мнимую) „трусость въ мышленіи“. Я хочу проанализировать съ чисто психологической точки зрѣнія иной видъ „трусости въ мышленіи“— это страхъ не передъ другими людьми, а передъ извѣстными представленіями въ нашей собственной душѣ. Мы сплошь и рядомъ боимся логически развивать нашу мысль до конца, предчувствуя, что конечные выводы посягнутъ на что-нибудь очень цѣнное для насъ. Въ философскомъ мышленіи принятіе извѣстныхъ положеній нерѣдко неизбѣжно влечетъ за собою въ качествѣ необходимаго вывода отрицаніе за тѣми или другими цѣнностями ихъ значенія. Напримѣръ, если я примыкаю къ матеріалистической точкѣ зрѣнія въ теоріи знанія, я долженъ въ этикѣ отказаться отъ представленій о загробномъ существованіи нематеріальной души. Если такое существованіе кажется мнѣ очень цѣннымъ, то я ради послѣдовательности мысли долженъ хотя бы съ болью въ сердцѣ отказаться отъ вѣры въ то, что съ точки зрѣнія усвоеннаго мною міросозерцанія представляется мнѣ безусловно химерическимъ. Если же въ одномъ и томъ же лицѣ уживаются матеріализмъ и религіозныя вѣрованія, за которыя оно держится изъ страха утратить нѣчто цѣнное, то мы видимъ въ немъ типичный образчикъ „трусости въ мышленіи“, который я имѣю въ виду. Разумѣется, эта трусость въ мышленіи не выставляется философами на показъ, а большею частію инстинктивно укрывается, хотя сплошь да рядомъ они сами не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, что не рѣшаются мыслить безстрашно до конца. Нерѣдко задушевнѣйшія вѣрованія, находящіяся въ вопіющемъ противорѣчіи съ ихъ формулированной и законченной системой, не высказываются ими открыто, но сохраняются въ глубинѣ души до конца жизни.

Но особенно часто они бываютъ жертвой слѣдующей иллюзіи, о которой я и намѣренъ повести рѣчь. Знакомясь съ міросозерцаніемъ, которое чуждо усвоеннымъ ими ранѣе метафизическимъ

воззрѣніямъ, они, не понявъ, какъ слѣдуетъ, послѣдняго, пугаются возможной утраты извѣстныхъ цѣнностей, которая постигнетъ ихъ, если они станутъ на новую точку зрѣнія, не подозрѣвая того, что эти цѣнности отнюдь не потеряютъ своего значенія, если философы, какъ слѣдуетъ, усвоютъ себѣ новый взглядъ на міръ и познаніе. Эта иллюзія наблюдается у реалистовъ въ ихъ антипатіи къ философскому идеализму. Философскій идеализмъ, понимаемый широко, заключается въ убѣжденіи, что реальность внѣшняго міра, не зависящая ни отъ какого сознанія, не можетъ быть доказана научнымъ путемъ, и что всѣ міровыя явленія могутъ быть объяснены или безъ необходимаго предположенія о существованіи такой реальности (критическій идеализмъ) или путемъ отрицанія этого послѣдняго предположенія въ связи съ дополнительными метафизическими гипотезами въ родѣ Veracitas dei Декарта, творческой дѣятельности Бога у Беркли, безсознательной активности сверхъиндивидуальнаго „я“ у Фихте и т. п. (метафизическій идеализмъ [1]). Подобно индѣйской сказочной царевнѣ, слѣпо вѣрившей, что, если роза ея увянетъ — это значитъ, что отецъ ея, находящійся въ походѣ, умеръ, хотя между обоими событіями не могло быть ровно никакой связи, реалисты полагаютъ, что, утративъ догматическую вѣру въ независящую отъ сознанія реальность бытія, они потеряютъ нѣчто цѣнное; такіе выводы пугаютъ ихъ, и иногда *этотъ страхъ, а не убѣжденіе, въ логической несостоятельности идеализма, имѣетъ для нихъ рѣшающее значеніе, когда они при выработкѣ своего міровоззрѣнія отдаютъ предпочтеніе реализму передъ идеализмомъ* [2]). Между тѣмъ на это обстоятельство сторонники философскаго идеализма вообще и критическаго идеализма въ частности до сихъ поръ совершенно не обращали вниманія: они аттаковали противниковъ исключительно съ фронта, подвергая реализмъ философской критикѣ, но не пытаясь въ то же время аттаковать его съ тылу: всмотрѣться въ психологическіе мотивы, побуждающіе многихъ реалистовъ крѣпко держаться

---

[1]) Ейкенъ въ статьѣ: «Parteien und Parteinamen in der Philosophie», указываетъ, что слово *Idealistae* принадлежитъ Вольфу и впервые встрѣчается въ «Psychologia rationalis» § 36: «Idealistae dicuntur qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt adeoque realem mundi et corporum existentiam negant», См. «Philosophische Monatshefte», 1884.

[2]) «Земля не упадетъ, — говоритъ Файнингеръ, — если мы вынемъ изъ-подъ нея черепаху, на которой она стоитъ, и небо не обрушится на насъ, если мы освободимъ Атланта отъ тяготѣющей на немъ ноши; столь же мало потеряетъ и философія, если мы устранимъ изъ нея идею (экстраментальной) субстанціи: ни наши мысли, ни наши моральныя дѣйствія не потеряютъ отъ этого своей опоры». (Vierteljahrsschrift für Wiss. Philos., II, 422).

за догматическую вѣру въ реальность внѣшняго міра, мотивы, которые руководятъ ихъ выводами несознательно. Это превосходно выражено Юмомъ по поводу аргументовъ Беркли въ пользу идеализма: „Они *не допускаютъ возраженій* и въ то же время вовсе *не порождаютъ никакого убѣжденія* въ ихъ истинности“. (Прим. къ XII-му Essay, ч. I). Очень многіе реалисты вполнѣ признаютъ или крайнюю трудность опроверженія, или неопровержимость идеализма съ логической точки зрѣнія и тѣмъ не менѣе не считаютъ для себя возможнымъ примкнуть къ этой точкѣ зрѣнія. Гольбахъ [1]), Гамильтонъ, Браунъ, Фуйллье даже открыто сознаются въ этомъ [2]). Такимъ образомъ, идеалистическія и реалистическія утвержденія, противорѣчащія другъ другу, уживаются въ головѣ философа незамѣтно для него самого, и въ его системѣ, какъ выражается Гамильтонъ, создается „родъ *неустойчиваго равновѣсія* (a kind of vacillating equilibrium): ея матеріалистическая тенденція въ одномъ отношеніи уравновѣшивается идеалистической тенденціей въ другомъ отношеніи“ („Lectures on metaphysics“, I, 297 [3]). Что же удерживаетъ нерѣдко реалистовъ отъ рѣшительнаго шага? Не страшная ли мысль о томъ, что реальности, цѣнныя для нихъ, перестанутъ для нихъ существовать, если они сдѣлаются идеалистами? Въ такомъ случаѣ среди лицъ, исповѣдующихъ реализмъ, должно замѣчаться стремленіе отстаивать не просто реальность внѣшняго міра, а особенно реальность тѣхъ сторонъ въ немъ, которыя представляются данному лицу *цѣнными по преимуществу* съ точки зрѣнія его профессіи или господствующихъ интересовъ въ той средѣ, къ которой онъ принадлежитъ. И дѣйствительно, въ *духовномъ лицѣ*, въ *общественномъ дѣятелѣ*, въ *ученомъ*, въ *поэтѣ* идеализмъ вызываетъ различнаго рода страхи. Болѣе близкое знакомство съ этими спеціальными формами страха передъ идеализмомъ поможетъ намъ выяснить тайныя причины той антипатіи, которую реалисты нерѣдко питаютъ къ своимъ философскимъ противникамъ [4]).

---

1) Système de la nature, 1780, v. II, 9, 10.

2) Послѣдній отмѣчаетъ «ужасъ передъ субъективизмомъ» — *terreur du subjectife*, внесенный въ новѣйшую философію Кантомъ. См: «Evolutionnisme des idées-forces».

3) Выше были указаны многочисленные примѣры подобнаго сочетанія въ той же системѣ двухъ точекъ зрѣнія въ непримиренномъ видѣ. См. стр. 147.

4) Само собою разумѣется, что въ настоящемъ изслѣдованіи, избирая намѣренно предметомъ анализа «трусость въ мышленіи» у реалистовъ, я оставляю въ сторонѣ другія многочисленныя проявленія «трусости въ мышленіи».

Опасность идеализма съ точки зрѣнія духовнаго лица.

If a wise man give thee poison, fear not to drink thereof. If a fool offer thee an antidote, spill it upon the earth. Omar Khayam.

Интересно выяснить отношеніе католическихъ писателей къ идеализму. Весьма многіе изъ нихъ относятся къ идеализму крайне враждебно. Съ католической точки зрѣнія, идеализмъ и вообще субъективизмъ часто представляется опаснѣйшимъ ученіемъ, такъ какъ онъ подрываетъ вѣру въ два рода реальностей, *цѣнныхъ по преимуществу*: 1) въ сверхчувственный міръ, 2) въ видимую церковь. Замыкая себя въ кругъ нашихъ представленій, мы дѣлаемся жертвами безграничнаго скептицизма по отношенію къ существованію чего-либо потустороннято, да и внѣшній міръ превращается для насъ въ иллюзію, а вмѣстѣ съ нимъ и представители церкви, и ея матеріальные аттрибуты. Такимъ образомъ, идеализмъ не только лишаетъ человѣка вѣры, но и является препятствіемъ для исполненія церковныхъ обрядовъ. Вотъ два главныхъ Leitmotiv'а въ критическихъ замѣчаніяхъ, какія направляетъ католицизмъ противъ идеализма. Гамильтонъ указываетъ, что еще въ средніе вѣка у церкви существовало враждебное отношеніе къ идеализму: „ни одинъ правовѣрный католикъ не могъ быть идеалистомъ". „Ученіе идеализма несовмѣстимо съ католическимъ ученіемъ объ Эвхаристіи. Если мы станемъ отрицать реальность матеріи, то это поведетъ къ отрицанію вообще реальности воплощенія Христа и въ частности реальности пресуществленія въ его тѣло элементовъ вина и хлѣба". Еще Августинъ писалъ: „Si phantasma fuit corpus Christi et si fefellit, veritas non est." (De 83 quaestionibus, q. 14). Вражда католическихъ писателей къ философіи Декарта сводилась къ подобнымъ же замѣчаніямъ [1]). Но враждебное отношеніе католиковъ къ идеализму приняло окончательно вполнѣ ясныя и опредѣленныя формы съ появленіемъ „Критики чистаго разума" Канта. Въ виду этого я сосредоточу вниманіе на тѣхъ мнѣніяхъ, которыя высказывались

[1]) Lyon: «L'idéalisme en Angleterre».

ими о критическомъ идеализмѣ. Черезъ годъ послѣ того, какъ появился первый переводъ „Критики" на романскій языкъ—итальянскій переводъ доктора медицины Мантовани, этотъ переводъ попалъ въ Index осужденныхъ книгъ (въ 1827 г.). Еще ранѣе въ 1817 году туда же попали всѣ изложенія критическаго идеализма, какія тогда успѣли появиться на французскомъ языкѣ: Дежерандо, Буле и Виллера [1]). Въ 1830 г. основывается первый и важнѣйшій органъ католической философіи: „Annales de philosophie chrêtienne". Въ этомъ органѣ, являющемся вѣрнымъ отраженіемъ католическихъ тенденцій въ философіи, мы находимъ строго выдержанное въ теченіе 75 лѣтъ недоброжелательное отношеніе къ критическому идеализму. То-же мы находимъ съ начала 80-хъ годовъ, когда произошла реставрація философіи Θомы Аквината въ „*Philosophische Jahrbücher*", а въ 90 хъ годахъ въ „Revue Thomiste" (осн. въ 1896 г.). Посмотримъ, въ чемъ заключается сущность возраженій, дѣлаемыхъ католическими писателями Канту. Когда въ 1836 г. появился въ Дижонѣ переводъ „Критики ч. разума" на французскій языкъ, переводчикъ ея Тиссо приложилъ къ своему переводу статью: „De la méthode théologique et de la méthode philosophiquc." Въ этой статьѣ (изданной въ ограниченномъ количествѣ и приложенной лишь къ немногимъ экземплярамъ перевода) онъ съ большою мѣткостью характеризуетъ ту „трусость мысли", которая заставляетъ подгонять логическіе выводы къ заранѣе готовымъ заключеніямъ, и которая дѣлаетъ немыслимымъ для теолога усвоеніе критическаго идеализма. Въ католическомъ философствованіи онъ видитъ „une dialectique tout instrumentale", которая должна вести къ заранѣе намѣченнымъ цѣлямъ. „Итакъ, когда Кантъ скажетъ, что ни онтологическое, ни другія доказательства бытія Божія несостоятельны, то, конечно, къ нему отнесутся крайне неблагосклонно, будь онъ хоть тысячу разъ правъ, потому что онъ долженъ быть неправъ во всякомъ случаѣ" (Annales, XIV, 249). На эту статью и на переводъ Тиссо появилась рецензія въ Annales (1837) аббата Донэй (Doney), который замѣчаетъ: во-1-хъ, что критическій идеализмъ, если

---

[1]) Когда Кузенъ (горячій противникъ критицизма) написалъ книгу: «Du vrai, du beau et du bien», онъ хотѣлъ «laisser un livre irréprochable que les pères et mères de famille puissent voir sans crainte entre les mains de leurs enfants» и просилъ Пія IX-го, чтобы онъ не включалъ книгу въ Index; ему поставили въ видѣ ультиматума рядъ требованій, между прочими: «*ne pas donner tant de valeur à la théorie de Kant*». Подробности о Виллерѣ см. статью Grünwald'a: «Aus Deutschland's kritischen Tagen» Archiv für systemat. Philosophie 1901.

развивать его послѣдовательно, ведетъ къ *абсолютному скептицизму*, и во-2-хъ, что то, что мы называемъ „трусостью мысли“, есть нѣчто обязательное для правовѣрнаго католика, ибо непогрѣшимый критерій католической истины заключается въ подчиненіи разъ навсегда установленнымъ церковью мнѣніямъ: „Dans l'église il faut s'attacher avec soin à la doctrine qui a été reçue dans tous les lieux, toujours et partout“ (Annales, XIV, 237) [1]). Еще до появленія новокантіанскаго движенія мы встрѣчаемъ въ католическихъ журналахъ много статей, враждебныхъ нѣмецкому идеализму, къ которому у католическихъ писателей постоянно обнаруживается, какъ выражается рецензентъ „Philos. Monatshefte“., „*tiefe Abneigung*“. Одною изъ главныхъ цѣлей Ватиканскаго собора было стѣсненіе свободы критической мысли и научнаго изслѣдованія. Особенно агитируютъ противъ философіи іезуиты, дѣйствующіе „mehr denunciatorisch, als kritisch“. Въ каждомъ независимомъ философскомъ мнѣніи они видятъ „effrenatam licentiam“ и хотятъ обуздать субъективизмъ нѣмецкой философіи, который есть не что иное, какъ „sententiae temerariae, novae et inauditae, male sonantes“. Послѣ возникновенія неотомистическаго движенія въ 1879 году (одновременно съ быстрымъ ростомъ неокантизма) появляется рядъ статей о философіи Канта и главнымъ образомъ объ его идеализмѣ [2]). Въ 1881 г. въ „Annales“ въ статьѣ „Coup d'oeil sur la philosophie“ Кантъ называется *отцомъ всѣхъ отрицателей*; въ 1883 г. „(Annales“, стр. 201) критическому идеализму противополагаются воззрѣнія школы здраваго смысла. Въ 1884 г. Секретанъ въ „Revue philosophique“ указываетъ на причину, почему томисты такъ враждебны идеализму: Ѳома догматически принимаетъ дуализмъ 2-хъ субстанцій, что, разумѣется, вдвойнѣ невозможно для критическаго идеалиста. До какой степени идеализмъ представлялся томистамъ опасною доктриной, можно видѣть изъ того, какое неодобреніе вызвала между ними скромная статья одного изъ сотрудниковъ „Annales“—Марселя Геберта: „Thomisme et kantisme“. Гебертъ въ ней задается цѣлью показать, что Кантъ вовсе не идеалистъ, такъ какъ онъ осуждалъ идеализмъ Беркли, и увѣряетъ, что томизмъ близокъ къ кантизму [3]). Статья

---

[1]) Слова св. Винцента (st. Vincent de Lèrins).

[2]) Объ отношеніи католицизма къ критич. философіи см. статью Леклера въ «Kant-Studien», 1902.

[3]) Гебертъ отмѣчаетъ слѣдующія точки соприкосновенія теоріи знанія Канта съ метафизикой Ѳомы: 1) Intellect agent послѣдняго соотвѣтствуетъ активности мысли, которую Кантъ называетъ Spontaneität. 2) Различеніе *формы* и *содер-*

эта вызвала протесты Domet de Verges'a, который указываетъ, что между Θомой Аквинскимъ и Кантомъ нѣтъ ничего общаго. Θома считаетъ возможнымъ познаніе абсолютнаго, а идеализмъ Канта ведетъ къ „*разнузданному скептицизму*". Въ 1889 году Франки въ статьѣ: „Критика критицизма" разсказываетъ, что онъ въ молодости увлекался этимъ ученіемъ, но черезъ 37 лѣтъ раскаялся: „erravimus a via veritatis." Кричащимъ: назадъ къ Канту! надо закричать въ отвѣтъ „Mala via tieni!" (Dante, Inferno, XVII, III). Тотъ же авторъ (Annales, 1891) въ статьѣ: „Критицизмъ и наука" одобряетъ Огюста Конта за то, что тотъ не захотѣлъ „passer par Kant", но „бросился очертя голову въ *гордый идеализмъ*, превращающій міръ въ проэкцію нашего воображенія". Рецензентъ на статью Поля Жане: „Идеализмъ и реализмъ" видитъ въ современной эпохѣ „періодъ умственной дезорганизаціи, когда извѣстнаго рода идеализмъ, который въ сущности есть видъ скептицизма, проникаетъ къ намъ со всѣхъ сторонъ"; необходимо, по мнѣнію автора, напрячь всѣ умственныя силы, чтобы разорвать эту *паутину*. Въ томъ же году Мерсье въ статьѣ: „Двѣ критики Канта" говоритъ: „оцѣнивъ ужасающія послѣдствія, вытекающія изъ его разрушительной работы, Кантъ *содрогнулся бы* отъ чувства лежащей на немъ нравственной отвѣтственности, но было бы поздно. Ему пришлось бы разрушить самую систему критической философіи" [1]). Изъ приведен-

---

женія опыта у Θомы то же, что и у Канта: ‹Modus cognoscendi rem aliquam est secundum cognitionem cognoscentis, in quo forma (intelligibilis) recipitur secundum modum eius› (De veritate. q. X, a. 4.). 3) Гебертъ ссылается, повидимому, на то-же мѣсто, что и Кузенъ въ своей критикѣ Канта: ‹so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung, vielweniger blosser Schein›, чтобы показать, что Кантъ признавалъ, какъ и doctor angelicus, самоочевиднымъ существованіе души, хотя и утверждалъ, что мы не можемъ знать свойствъ ея. 4) *Formae substantiales secundum se nobis ignotae* соотвѣтствуютъ понятію Ноумена у Канта. ‹Къ сожалѣнію, заключаетъ Гебертъ свою статью, Кантъ слишкомъ подчеркивалъ субъективный характеръ нашего познанія, и въ его системѣ можно пользоваться лишь отдѣльными мыслями, а потому: ‹Omnia probate, quod bonum est tenete›. ‹Будемъ слѣдовать примѣру Льва XIII-го, предлагающаго ‹vetera novis augere et perficere›.

[1]) Maumus въ книгѣ: ‹St Thomas d'Aquin et la philosophie cartesienne› (Intr. XXI) указываетъ, что неотомистическое движеніе, представляющее современную реакцію противъ идеализма, было предсказано еще Альбертомъ Великимъ: ‹Вы называете его (Θому) сицилійскимъ быкомъ, говорилъ онъ товарищамъ ангелическаго доктора, настанетъ время, когда этотъ быкъ замычитъ и огласитъ своимъ мычаніемъ цѣлый міръ›. Момюсъ замѣчаетъ, что, согласно точкѣ зрѣнія Канта, разсудокъ творитъ объективную истину. Эта точка зрѣнія *опасна* и *нечестива*, ибо она приписываетъ человѣческому интеллекту роль, которая принадлежитъ одному лишь божественному разуму› (I, 127). ‹Система Фихте вся соткана изъ абсурдовъ›. ‹Право, лучше нельзя выразить *отвращеніе* и *презрѣніе*, внушаемое всякому человѣку, у котораго хватаетъ храбрости пробѣжать сочиненія этого философа. Никогда еще *безумный бредъ* (delire insensé) и заблужденія человѣческаго ума не заходили такъ далеко› (II, 367).

ныхъ до сихъ поръ цитатъ видно, что опасность критическаго идеализма заключается въ томъ, что онъ ведетъ къ „скептицизму“, отнимая почву у догматическихъ доказательствъ существованія трансцендентнаго, столь цѣнныхъ для теолога. Въ очень интересной статьѣ: „Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi“ авторъ [1]) также усматриваетъ опасность критическаго идеализма въ томъ, что ставитъ насъ на точку зрѣнія *солипсизма* и *отрѣшаетъ насъ отъ міра духовъ и Бога*. Онъ указываетъ на то, что Ватиканскій соборъ *провозгласилъ анаѳему* противъ идеалистовъ, считающихъ недоказуемымъ существованіе міра и Бога, не признающихъ „per ea quae facta sunt visibilium et invisibilium creatorem, mundum, resque omnes, quae in eo continentur et spirituales, et materiales secundum totam suam substantiam“. Но идеализмъ подрываетъ вѣру не только въ сверхчувственный міръ, но также и въ чудеса; чудеса узнаются, согласно Ѳомѣ Аквинскому, черезъ извѣстныя *матеріальныя* проявленія, дѣлающія ихъ очевидными и подлинными для насъ, это и составляетъ evidentiam signorum, которая подрывается идеализмомъ [2]). Мало того, идеализмъ, подвергая сомнѣнію реальность внѣшняго міра, лишаетъ насъ вѣры въ реальность видимой *внѣшней церкви*, составляющей часть этого міра. Это обстоятельство побудило папу Льва XIII издать энциклику: „Satis cognitum“, направленную противъ идеализма какъ разъ по этому послѣднему поводу: „propter eam rem, quod corpus est, oculis cernitur ecclesia“. Авторъ статьи образно описываетъ то положеніе, которое создаетъ себѣ критическій идеалистъ по отношенію къ видимой церкви: „Когда онъ становится на колѣни передъ исповѣдальней, его „чистый разумъ“ не знаетъ существуетъ ли самъ по себѣ его духовный отецъ; причащаясь, онъ не знаетъ, существуетъ ли сама по себѣ Эвхаристія. И, такимъ образомъ, вся внѣшняя сторона церковнаго культа, церковной іерархіи, tout *le visible* de

---

[1]) Schwalm. Revue Thomiste, Sept. 1896.

[2]) По мнѣнію одного англійскаго богослова, идеализмъ несовмѣстимъ съ самымъ духомъ христіанства и есть просто плодъ человѣческой гордыни; онъ задается вопросомъ: «Почему современная философская мысль стремится къ идеализму?» и отвѣчаетъ: «Часто благодаря недостатку простоты и благодаря нѣкоторой долѣ тщеславія человѣка, который, кичась своей разумностью, готовъ забыть, что онъ *скотъ*, главнымъ же образомъ вслѣдствіе смѣшенія идеализма и спиритуализма съ христіанствомъ. Но мы имѣемъ наилучшее свидѣтельство отрицательнаго отношенія христіанства къ идеализму въ словахъ самого Христа (см. отъ Луки, XXIV, 38—39). («Psychical Realism.», Thomas Case, стр. 379. 1888 г.). «Какъ отличается ученіе въ библіи отъ берклеева идеализма, замѣчаетъ Т. Кэзъ въ другомъ мѣстѣ: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю и потомъ только человѣка».

l'Eglise, для него остается непознаваемымъ". „Онъ слушаетъ своего священника, читающаго ему съ церковной каѳедры папскую энциклику, приходитъ къ себѣ домой и начинаетъ самъ читать этотъ документъ. Согласно его имманентной точкѣ зрѣнія, онъ никогда не будетъ, строго говоря, имѣть разумно обоснованнаго убѣжденія въ томъ, что онъ прочелъ и прослушалъ энциклику, какова она есть на самомъ дѣлѣ. Онъ имѣетъ лишь представленіе о ней—и только". Такимъ образомъ, идеализмъ, подрывая вѣру въ реальность внѣшняго міра, подрываетъ и вѣру въ реальность *внѣшней церкви*, то-есть посягаетъ на то, что для католика наряду съ вѣрою въ трансцендентное *цѣнно по преимуществу*. Гардейль въ статьѣ: „Devons-nous traverser Kant?" задается вопросомъ, должны ли томисты замыкаться въ субъективизмъ Канта или нѣтъ, и отвѣчаетъ отрицательно. „Понятно,—говоритъ онъ,—что Кантъ, видѣвшій свѣтъ лишь сквозь цвѣтныя стекла своего дома въ Кенигсбергѣ, выбралъ первую альтернативу; но не должно за нимъ слѣдовать: идеализмъ—продуктъ больного мозга" [1]). Крайне любопытно, что Гардейль сознаетъ основательность упрековъ въ „трусости мысли", которые ему дѣлаютъ идеалисты, но вотъ какъ откровенно отвѣчаетъ онъ на эти упреки: „Левъ современной философіи (т.-е. Кантъ) несомнѣнно боленъ. Намъ говорятъ: *не бойтесь феноменизма*; имманентная точка зрѣнія, доведенная съ логической послѣдовательностью до конца, даетъ ключъ къ бытію и познанію внутри міра явленій, насколько это возможно. Но...

De par le roi des animaux
Qui dans son antre était malade
Fut fait savoir à ses vasseaux
Que chaque espèce en ambassade
Envoyât gens le visiter,
Sous promesse de bien traiter
Les députés et leur suite.
Foi de Lion très bien écrite:
Bon passeport contre la dent,
Contre la griffe tout autant.
L'édit du prince s'exécute.
De chaque espèce on lui députe.
Les renards gardant la maison

---

[1]) **По мнѣнію Гардейля, идеалистъ:** «se voit forcé pour gagner sa vie à chanter sur la guitare de l'illusionisme:

J'ai langui triste et solitaire
Sans pouvoir trouver le lien.
Qui m'attache encore à la terre,
Je ne vois rien, je ne sais rien,



Un d'eux en dit cette raison:
Les pas empreints sur la poussière
Par ceux qui s'en vont faire au malade leur cour
Tous sans exception regardent sa tanière,
Pas un ne marque de retour.
Cela nous met en défiance
Que sa Majesté nous dispense
Grand merci de son passeport!
Je le crois bon: mais dans *cet antre*
Je vois fort bien comme l'on entre
Je ne vois pas comme on en sort.

Опасность идеализма съ точки зрѣнія общественнаго дѣятеля.

«Тамъ, гдѣ толпа имѣетъ подозрѣніе, что хитроумные умники покушаются на основы общественнаго благополучія, тамъ, повидимому, не только умно, но и позволительно и даже почтенно скорѣе идти на помощь доброму дѣлу съ призрачными доказательствами, чѣмъ позволить мнимымъ противникамъ его какое-либо преимущество... Но здѣсь я вынужденъ думать, что въ мірѣ хуже всего соединять съ защитою добраго дѣла хитрость, притворство и обманъ. Самое меньшее чего мы можемъ требовать это, чтобы при обсужденіи разумныхъ основаній чистыхъ умозрѣній все велось честно» (Критика чистаго разума, пер. Соколова, стр. 523). *Кантъ.*

„Кто слишкомъ стремится къ достиженію практическихъ цѣлей, говоритъ Гельмгольцъ, тотъ рискуетъ ошибиться въ расчетѣ". Общественный дѣятель съ его практическими задачами очень часто не можетъ опредѣлить цѣлесообразность и практичность того или другого теоретическаго научнаго положенія, такъ какъ онъ не имѣетъ возможности прослѣдить вполнѣ строго, какіе именно практическіе результаты должны неизбѣжно вытекать изъ усвоенія извѣстнаго философскаго или научнаго положенія. Боязнь (часто лишенная основаній) пошатнуть что-нибудь въ существующемъ общественномъ строѣ, „потрясти основы", принявъ извѣстное научное положеніе и примѣнивъ его на практикѣ, иногда такъ сильна у общественныхъ дѣятелей, что совершенно парализуетъ свободное развитіе философской мысли. Вотъ почему еще въ XVII вѣкѣ философы и ученые ясно сознавали необходимость избѣгать въ своихъ выводахъ вліянія мнѣній общества съ его предразсудками

и постоянными ссылками на „здравый смыслъ“ [1]). Близорукій здравый смыслъ, вездѣ преслѣдующій лишь ближайшія цѣли, никогда не въ состояніи оцѣнить широкіе взгляды мыслителя. Въ вопросѣ объ идеализмѣ и реализмѣ вліяніе общественныхъ предразсудковъ и трусливаго недомыслія сторонниковъ „здраваго смысла“ проявляется съ особенною яркостью въ боязни утратить *цѣнное по преимуществу*. А такою цѣнною по преимуществу стороною во внѣшнемъ мірѣ для отдѣльнаго общественнаго дѣятеля и для цѣлаго народа, въ которомъ соціальные интересы преобладаютъ надъ всѣми остальными, должно быть все то, что дѣлаетъ возможнымъ и упрочиваетъ общественные отношенія и интересы, то-есть реальность другихъ людей, ихъ собственности и всѣхъ матеріальныхъ объектовъ, которые служатъ орудіями при взаимномъ общеніи людей. Этотъ взглядъ на идеализмъ, какъ на нѣчто опасное съ общественной точки зрѣнія, особенно часто высказывался англійскими мыслителями, и понятно почему. Огромная роль, которую играютъ политическіе интересы въ жизни англичанъ, ихъ привычка никогда не упускать изъ виду практическихъ соображеній при оцѣнкѣ отвлеченныхъ научныхъ взглядовъ—все это, какъ справедливо указываетъ Морлей [2]), составляетъ издавна общепризнанную коренную національную особенность англичанъ. Эта особенность заключается „въ глубокомъ недовѣріи ко всѣмъ общимъ принципамъ, въ крайнемъ нежеланіи часто обращаться къ нимъ и отсутствіи всякой охоты сообщать имъ практическую силу“. У англичанъ постоянно замѣчается наклонность „замѣщать самыми узкими политическими взглядами всѣ другія точки зрѣнія на человѣческую дѣятельность. *Въ своемъ мышленіи англичане ставятъ соображенія о соціальныхъ выгодахъ на первый планъ, а уваженіе къ истинѣ—на второй*“. Лесли Стефенъ указываетъ на другую причину, удерживающую англичанъ отъ умозрѣній чисто теоретическаго характера, причину, которая является естественнымъ послѣдствіемъ только что указанной нами національной черты. „Въ метафизическихъ умозрѣніяхъ полетъ мысли у англичанъ былъ всегда непродолжителенъ и близокъ къ землѣ. Наше нерасположеніе къ претенціознымъ умствованіямъ нерѣдко дѣлаетъ насъ слѣпыми по отношенію

[1]) Въ 1646 г., слишкомъ за вѣкъ до появленія англійской школы «здраваго смысла», появилась любопытная брошюра Ламота де Левайе: «Opuscule ou petit traité sceptique sur cette commune façon de parler: N'avoir le sens commun», гдѣ авторъ указываетъ на вредное вліяніе толпы на философскую мысль.

[2]) «On compromise».

къ заслугамъ болѣе смѣлыхъ метафизиковъ, у которыхъ ширина взглядовъ оказала на мысль плодотворное дѣйствіе, хотя и привела вмѣстѣ съ тѣмъ ко многимъ ошибочнымъ обобщеніямъ". Причина этого, по мнѣнію Стефена, заключается въ томъ, что „мы имѣемъ, можетъ быть, слишкомъ много юмору, *чтобы не бояться до крайности того осмѣянія*, которое угрожаетъ смѣлому метафизику (the daring adventurer) при его паденіи на землю послѣ неудачной попытки подняться выше атмосферы. Между тѣмъ, мы не рискуемъ сдѣлаться общимъ посмѣшищемъ, если будемъ открыто стремиться поддерживать общепринятые взгляды" [1]). Итакъ, имѣя въ виду эти общія соображенія объ огромномъ вліяніи на философское мышленіе страха передъ *практически невыгодными слѣдствіями* и передъ *общественнымъ предубѣжденіемъ* противъ отвлеченныхъ умозрѣній, посмотримъ, какъ этотъ страхъ проявлялся по отношенію къ философскому идеализму.

Беркли, первый оригинальный представитель идеалистической точки зрѣнія въ Англіи, былъ не англичаниномъ, а ирландцемъ. Я отмѣчаю этотъ фактъ, потому что, можетъ быть, это не простая случайность, такъ какъ и въ настоящее время едвали не единственными представителями идеализма (критическаго) въ Англіи являются ирландскіе философы Монкъ и Магаффи (изъ Dublin Trinity College, откуда вышелъ и Беркли) [2]). Однимъ изъ очень популярныхъ въ свое время сочиненій, въ которомъ идеализмъ Беркли былъ подвергнутъ рѣзкой критикѣ, было: „*Essay on truth*" Битти (Beattie), появившееся въ 1770 г. „Осмѣлюсь спросить,—говоритъ Битти,—что худого въ томъ, что я упорствую въ прежнихъ мнѣніяхъ и вѣрю со всѣмъ остальнымъ свѣтомъ, что я не единственная тварь на свѣтѣ, что, кромѣ меня, существуютъ еще другіе люди, существованіе которыхъ такъ же независимо отъ меня, какъ мое отъ нихъ?.. Что худого въ томъ, что я убѣжденъ въ необходимости накинуть *идею* шубы на *идею* моихъ плечъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ *идея* простуды повлечетъ за собою *идею* такихъ страданій и разстройства, которыя могутъ вызвать смерть?.. Я никогда не слыхалъ объ ученіи, которое было бы болѣе *скандальнымъ абсурдомъ*, чѣмъ ученіе о несуществованіи матеріи... Система эта ведетъ къ атеизму и всеобщему скептицизму. Предположимъ, что она серьезно принята

---

1) «English Thought in the eighteenth Century».

2) О томъ, какъ отнеслись англичане къ критической философіи при первомъ знакомствѣ съ нею см. мою работу: «Судьбы критической философіи в Англіи до 1830 года». «Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», 1901.

всѣми; предположимъ, что люди отдалились отъ вѣры и принциповъ, *развѣ не послѣдуетъ вслѣдъ за этимъ разложеніе общества и гибель человѣчества?* Это—ученіе, руководствуясь коимъ люди, не могли бы ни дѣйствовать, ни разсуждать ни о какомъ дѣлѣ въ обыденной жизни, не навлекая на себя обвиненія въ безуміи и глупости и не причиняя себѣ ущерба и гибели" (Essay v. I, p. 242—260).

Юмъ, какъ извѣстно, всецѣло раздѣлялъ идеализмъ Беркли, отбрасывая лишь его теологическую подкладку и распространяя сомнѣнія не только на вѣру въ независимое отъ сознанія существованіе матеріи, но и на самостоятельное (отъ отдѣльныхъ душевныхъ состояній) бытіе духовной субстанціи. Но Юмъ не былъ строго послѣдовательнымъ скептикомъ. Онъ не выдерживаетъ своего скептицизма въ примѣненіи къ житейской практикѣ и охотно идетъ на компромиссъ, заявляя, что первое соприкосновеніе съ общественной жизнью мгновенно разсѣеваетъ идеализмъ и сводитъ его къ нулю: „Стоикъ или Эпикуреецъ,—говоритъ онъ, —исповѣдуютъ принципы, которые не только отличаются устойчивостью, но, сверхъ того, могутъ оказывать вліяніе на ихъ поведеніе и поступки. Но для скептика человѣческое существованіе становится немыслимымъ. Еслибы люди повсемѣстно стали придерживаться его принциповъ, то это повергнуло бы всѣхъ въ полнѣйшую летаргію, пока естественныя потребности не вынудили бы ихъ положить конецъ такому жалкому существованію... Первое ординарнѣйшее житейское событіе превратитъ сразу въ ничто ихъ недоумѣнія и сомнѣнія" (Inquiry, Sect. XII, p. 2) [1]).

Ридъ, основатель школы „здраваго смысла", особенно рѣзко подчеркиваетъ ту страшную опасность, которая угрожаетъ обществу, если мы станемъ на идеалистическую точку зрѣнія. Если сгруппировать и отчетливо формулировать разсѣянные въ его сочиненіяхъ аргументы противъ идеализма, то они могутъ быть сведены къ слѣдующимъ положеніямъ: 1) Идеализмъ идетъ въ разрѣзъ *инстинкту самосохраненія*: „Я порѣшилъ не довѣрять моимъ чувствамъ. Какія же изъ этого вытекаютъ слѣдствія? Я разбиваю себѣ носъ о столбъ, попадающійся мнѣ на дорогѣ. Я оступившись сваливаюсь въ грязную канаву, и послѣ десятка-другого

---

[1]) «Я обѣдаю, играю въ шашки, весело болтаю съ пріятелями, и когда послѣ 2—3 часовъ развлеченія я возвращаюсь къ этимъ умозрѣніямъ, они представляются мнѣ такими холодными, натянутыми и смѣшными, что я не чувствую ни малѣйшей охоты далѣе въ нихъ углубляться» (соч. Юма. Изд. Грина, т. I, стр. 549).

такихъ мудрыхъ и основательныхъ поступковъ меня забираютъ и сажаютъ въ сумасшедшій домъ" (Inquiry, ed. by Hamilton). I, 184 a). 2) Идеализмъ сводится къ *солипсизму*, то-есть, къ отрицанію реальности другихъ живыхъ существъ: „Идеи—мои единственные сотоварищи! Нечего сказать, холодная компанія! Всякое чувство общественныхъ привязанностей замерзаетъ при этой мысли"! (Inq. Ed. by Ham., d. 283 a) [1]). 3) Идеализмъ Беркли и критика закона причинности Юма *подрываютъ прочность всѣхъ общественныхъ отношеній и между прочимъ ведутъ къ невозможности отправлять правосудіе*. „Обязательность договоровъ и обѣщаній—вещь настолько святая и важная по своимъ послѣдствіямъ для человѣческаго общества, что умозрѣнія, въ которыхъ замѣтна тенденція ослабить эту обязательность и запутать понятія людей въ такомъ важномъ и ясномъ вопросѣ, должны быть встрѣчены всѣми честными людьми неодобрительно" (v. III, 444). „Предположимъ, что на большой дорогѣ нашли тѣло, покрытое смертельными ранами, съ разбитымъ черепомъ; на покойникѣ нѣтъ ни его часовъ, ни его денегъ. Судьи, осмотрѣвъ тѣло, ставятъ вопросъ: какова была причина смерти—несчастная ли случайность, самоубійство или убійство, совершенное неизвѣстными лицами? Предположимъ, что одинъ изъ судей послѣдователь философіи Юма—онъ будетъ настаивать на томъ, что нельзя порѣшить, была ли какая-нибудь причина у этого событія, или оно случилось безо всякой причины" („Essay on the princ. of the human mind", v. II, p. 286). По поводу общественныхъ послѣдствій, вытекающихъ изъ усвоенія идеализма, Ридъ употребляетъ характерное выраженіе: *uncomfortable consequence*. Относительно теоретическихъ философскихъ выводовъ, которые представляются *угрожающими прочности соціальныхъ отношеній*, мнѣ не разъ случалось встрѣчать у англійскихъ писателей другое типичное выраженіе—*alarming conclusions*, напоминающее слишкомъ хорошо знакомый намъ одіозный терминъ „неблагонамѣренный образъ мыслей". Бокль по поводу вышеприведенныхъ аргументовъ противъ идеализма упрекаетъ Рида въ „робости, почти доходящей до моральной трусости", но, мнѣ кажется, трусость въ мышленіи, составляющая сущность всего духовнаго склада представителей школы

[1]) «Въ самомъ дѣлѣ, онъ (Беркли) мѣтко замѣчаетъ, что только въ одиночествѣ и уединеніи отъ всѣхъ онъ могъ вызвать въ себѣ убѣжденіе въ истинности его философіи; общество, какъ дневной свѣтъ, разсѣяло бы мракъ и туманы скептицизма и подчинило бы его господству здраваго смысла».

здраваго смысла [1]), есть скорѣе страхъ передъ идеями, чѣмъ страхъ передъ людьми, къ которому можно было бы примѣнить выраженіе Бокля *„moral cowardice“*.

Чтобы обратить вниманіе на *опасность* скептицизма Юма для общества, одинъ изъ современныхъ эпигоновъ школы „здраваго смысла“ указываетъ на то, что *періодъ наибольшаго философскаго скептицизма Юма совпадаетъ со временемъ*, когда противъ него былъ возбужденъ процессъ одной женщиной, обвинявшей его въ томъ, что онъ, приживъ съ ней ребенка, бросилъ ее. „Крайне любопытно,—говоритъ Макъ-Кошъ,—что этотъ инцидентъ случился именно въ то время, когда юноша покидалъ родной домъ (23-лѣтній Юмъ отправлялся путешествовать) въ такомъ исключительномъ состояніи духа“. („Scottish philosophy“, 1875, p. 109).

Философія Рида, какъ извѣстно, сильно повліяла на французскихъ мыслителей; на Ройе Коллара (непосредственно), Прево и Жуффруа (черезъ посредство Дугальта Стюарта) и на Виктора Кузэна. Послѣдній, критикуя критическій идеализмъ, выставляетъ противъ него въ качествѣ одного изъ важнѣйшихъ аргументовъ ссылку на *опасность этого ученія для общества*, повторяя мысли Рида объ идеализмѣ Беркли. По его мнѣнію, нигилизмъ—послѣднее слово критическаго идеализма. „Увѣренія въ идеальности пространства, времени и причинности только вызываютъ во мнѣ улыбку и не колеблятъ моихъ убѣжденій“. „Когда совершается убійство, публика приходитъ въ негодованіе противъ убійцы, хотя и не знаетъ, кто онъ. Что же, согласно этой системѣ (т. е. философіи Канта), публикѣ не слѣдуетъ приходить въ негодованіе, правосудіе не должно прибѣгать ко всяческимъ поискамъ за убійцей, и *преступникъ не долженъ быть подвергнутъ смертной казни* (sic!) только ради того, чтобы удовлетворить закону нашего разума, который требуетъ, чтобы мы предполагали причину, но

---

[1]) Вотъ что говоритъ Доріакъ по поводу этой трусости въ мышленіи у представителей школы здраваго смысла: «мы остаемся лицомъ къ лицу съ идеализмомъ, какъ Алиса въ 3-мъ актѣ «Роберта Дьявола»; преслѣдуемая демономъ она остается неподвижной, зачарованная его взглядомъ. Она находитъ убѣжище лишь у креста, который она обнимаетъ и, такимъ образомъ, спасается отъ вѣчнаго осужденія. Подобнымъ же образомъ здравый смыслъ ищетъ спасенія въ стремленіи быть реалистомъ; онъ будетъ отрицать подъ вліяніемъ принужденія то, что онъ будетъ утверждать подъ вліяніемъ другого принужденія. Подобно крестьянину, который бормочетъ свой «pater noster», не зная ни слова по-латыни, онъ говоритъ самому себѣ: «я—реалистъ». И его убѣжденіе останется до тѣхъ поръ, пока онъ не попытается дать себѣ въ немъ отчетъ». («De la réalité selon le sens commun». Lionel Dauriac. La critique philosophique, 1888 v. I, p. 64).

причину чисто идеальную вездѣ, гдѣ мы видимъ совершающимся какое-нибудь событіе? И пусть насъ не обвиняютъ въ томъ, что мы хотимъ опровергнуть теорію Канта, поднимая ее на смѣхъ, потому что на это мы можемъ отвѣтить, что осмѣяніе есть выраженіе и, такъ сказать, *энергичнѣйшій крикъ здраваго смысла* и, слѣдовательно, оно можетъ быть законно примѣняемо противъ философіи, всякій разъ какъ она заблуждается, какъ въ данномъ случаѣ" [1]).

Якоби, воззрѣнія котораго развивались подъ сильнымъ вліяніемъ Рида и шотландской школы (SW, II, 175—6), представляетъ себѣ идеализмъ чѣмъ-то ужаснымъ. По поводу ученія Фихте, въ которомъ онъ видѣлъ *отталкивающую галлюцинацію*, онъ говоритъ: „Я проклинаю сознаніе, вызвавшее этотъ кошмаръ, и призываю божество-помощника, чтобы отъ него избавиться".

Томасъ Браунъ, признавая въ принципѣ неопровержимость идеализма, пользуется въ своей критикѣ философіи Канта вторымъ аргументомъ Рида. Онъ указываетъ на ту *опасность, которая угрожаетъ самому критическому идеалисту съ общественной точки зрѣнія.* Идеалистъ считаетъ недоказуемымъ существованіе внѣшняго міра. Но часть этого внѣшняго міра составляютъ другія одушевленныя существа и въ томъ числѣ другіе люди—слѣдовательно, и ихъ реальность подвержена сомнѣнію. А этимъ самымъ уничтожается и общеобязательность всѣхъ положеній критическаго идеализма и самыя условія для его распространенія. Если идеализмъ замыкаетъ насъ въ заколдованный кругъ солипсизма, то какой смыслъ имѣютъ, напримѣръ, утвержденія Канта о всеобщности геометрическихъ сужденій? „Положенія геометріи не могутъ

---

[1]) Edinb. Rev. 1804, v. I. Подобнымъ аргументомъ пользуется въ настоящее время Фолькельтъ. По его мнѣнію, послѣдователи критическаго идеализма проявляютъ фанатизмъ въ стремленіи искоренить транссубъективное (Fanatismus in der Ausrattung des Transsubjectiven). Субъективный идеализмъ ведетъ къ «опошенію философіи» (zur Trivialisirung der Philosophie). «Къ чему пишетъ книги Шубертъ-Зольдернъ? Чтобы сообщить свѣдѣнія объ извѣстныхъ описываемыхъ имъ представленіяхъ другимъ, одновременно заключеннымъ въ его сознаніи представленіямъ о чужихъ одушевленіяхъ? Но эти послѣднія группы представленій должны и безъ того знать о первыхъ, описанныхъ въ книгахъ представленіяхъ! Вѣдь они принадлежатъ сознанію того же человѣка! Съ другой стороны, читатели сочиненій г-на Шуберта-Зольдерна едвали удовольствуются тѣмъ, чтобы служить простыми вспомогательными представленіями автора. По крайней мѣрѣ, я, къ счастію, рѣшительно ничего не чувствую отъ того, что сознаніе этого солипсическаго философа пріютило въ себѣ мое бытіе» (см. Zeitschr. für Ph. und Ph. Kritik, 1889, стр. 97: «Das Denken als Hülfvorstellungsthätigkeit und als Anpassungsvorgang. Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus.) Однако Фолькельтъ изобрѣтательнѣе Брауна въ средствахъ къ устрашенію «благонамѣреннаго» читателя: онъ сближаетъ «феноменалистическій радикализмъ, ведущій свое начало отъ Канта и Юма», съ *политическимъ радикализмомъ*: «благонамѣренный» читатель напуганъ—и цѣль достигнута! (стр. 55).

имѣть отношенія къ формамъ мысли *всякаго* мыслящаго существа, потому что для человѣка онъ самъ есть единственный объектъ, который познается имъ такимъ, каковъ онъ есть". „Критическая философія не можетъ имѣть много послѣдователей, потому что для каждаго изъ нихъ нѣтъ другого существа, которому онъ могъ бы сообщить свое credo".

Я окончу эту характеристику страха передъ идеализмомъ съ общественной точки зрѣнія указаніемъ на одинъ въ высшей степени курьезный фактъ, показывающій, до какой степени у англичанъ сильна привычка рѣшать даже чисто философскіе вопросы *путемъ общественнаго обсужденія и голосованія.* Коллензъ Саймонсъ въ 1847 г. предложилъ сочиненіе на конкурсъ на тему: „О природѣ и составныхъ элементахъ внѣшняго міра или всеобщій имматеріализмъ". *Авторъ, который сумѣлъ бы дать убѣдительное опроверженіе всеобщаго имматеріализма* (т. е. идеализма), *награждается 500 фунтами*, если онъ представитъ 12 благопріятныхъ отзывовъ отъ извѣстныхъ ученыхъ и философовъ [1]).

---

[1]) Французскій эмигрантъ аббатъ Жераръ Глейгъ, перебравшійся въ 1791 г. изъ Франціи въ Германію, еще задолго до Кузэна примкнулъ къ школѣ здраваго смысла; въ 1817 году онъ выпустилъ на французскомъ и латинскомъ языкахъ (en regard) книгу: «In elementa philosophiae tentamen», гдѣ онъ влагаетъ въ уста нѣмецкаго профессора философіи слѣдующее осужденіе Кантова идеализма: «Если мой отецъ, моя мать—лишь пустая видимость, зачѣмъ я долженъ ихъ уважать? Что станется съ повиновеніемъ начальству, съ уваженіемъ внушаемымъ закономъ, quid illa publica rerum conditio, quae nostri fortuna, si sociale vinculum umbra levi solum et imagine fugace protegatur? Horret animus excogitantis a me patriam incoli regionem, ubi talia doceant. In abdita montium aufugerem, hora si non instaret illa quae me deprimat atque ad tumultum periculo venenosae novitatis eripiat» (101).

Опасность идеализма съ точки зрѣнія естествоиспытателя.

«Подобно тому, какъ мы представляемъ себѣ звѣзды свѣтящимися во время нашего сна, точно такъ же мы будемъ представлять себѣ весь предсознательный періодъ вселенной и земли такъ, какъ будто мы при немъ присутствовали, не заботясь о томъ, было ли что-нибудь, и что именно было за этотъ періодъ во времени «an sich».

Лаасъ.

(«Idealismus und Positivismus», III, 686).

Издавна въ философіи установилось подраздѣленіе свойствъ тѣлъ на первичныя и вторичныя (выраженія Локка—primary, secondary qualities). Въ независимую отъ сознанія реальность вторичныхъ свойствъ (цвѣтъ, вкусъ, запахъ, звукъ) никто изъ натуралистовъ уже давно не вѣритъ. Съ тѣхъ поръ какъ физіологія органовъ чувствъ была прочно обоснована Іоганномъ Мюллеромъ, наивный реализмъ, считающій вторичныя свойства *экстраментальными реальностями*, не имѣетъ среди натуралистовъ ни одного послѣдователя. Наоборотъ, первичныя свойства тѣлъ (протяженность, подвижность, непроницаемость) нетолько считаются многими натуралистами за нѣчто экстраментальное, но они глубоко убѣждены, что вѣра въ реальность матеріи составляетъ основаніе всѣхъ положительныхъ наукъ, и разъ мы утратимъ эту вѣру, мы потеряемъ всякую почву для изученія внѣшняго міра, который сразу превратится для насъ въ галлюцинацію, въ коей нѣтъ ничего устойчиваго, постояннаго, поддающагося взвѣшиванію и измѣренію, слѣдовательно, нѣтъ ничего закономѣрнаго. Исключеніе представляютъ естествоиспытатели, придерживающіеся *панпсихической точки зрѣнія* на міръ, то-есть приписывающіе извѣстную степень одушевленности всей матеріи (Геккель, Цёллнеръ) и незначительная группа, считающая транссубъективное бытіе недоказуемымъ (Гексли), а также представители *имманентной* философіи и *эмпиріокритицизма* съ Махомъ во главѣ. Махъ—одинъ изъ первыхъ *обратилъ вниманіе на существованіе страха передъ идеализмомъ* у естествоиспытателей. (См. „Популярно-научные очерки". ч. I-я, стр. 153-я, см. выше стр. 131-ю). Итакъ, для натуралистовъ цѣннымъ по преимуществу во внѣшнемъ мірѣ являются

первичныя свойства тѣлъ. Идеализмъ, считающій экстраментальное бытіе этихъ свойствъ недоказуемымъ, кажется нѣкоторымъ изъ нихъ опаснѣйшимъ метафизическимъ заблужденіемъ, противъ котораго наука должна бороться всѣми силами [1]). Въ сочиненіяхъ физиковъ можно часто встрѣтить заявленія о необходимости вѣрить въ реальность *эѳира*, которая не подлежитъ никакимъ сомнѣніямъ: считая ее недоказуемой, мы лишаемъ всякаго основанія ученіе о свѣтѣ, объ электричествѣ и тому под. Эѳиръ для многихъ физиковъ не научная фикція, а реальность, *вѣра* въ которую безусловно необходима для изученія физики. „Эта субстанція, — пишетъ Тиндаль,—называется свѣтоносный эѳиръ. Она наполняетъ пространство; она окружаетъ атомы тѣлъ; она проходитъ, не нарушая своей непрерывности, сквозь жидкости въ глазу etc“. Та-же необходимость *вѣрить* въ реальность атомовъ и молекулъ предъявляется химиками. Вотъ что пишетъ Кукъ въ своей „Новой химіи“. „Новая химія принимаетъ въ качествѣ основного постулата, что тѣльца, называемыя нами *молекулами, суть реальности*; но это—ея единственный постулатъ. Примите постулатъ— и вы увидите, что все остальное будетъ вытекать въ качествѣ необходимыхъ выводовъ. Отвергните его — и *вся новая химія утратитъ для васъ всякій смыслъ*, и вамъ въ такомъ случаѣ не стоитъ продолжать изученіе этого предмета. Такимъ образомъ, *чтобы проникнуться духомъ новой химіи, мы прежде всего должны увѣровать въ существованіе молекулъ* etc.“ Вся судьба химіи зависитъ отъ того, вѣримъ мы или не вѣримъ въ экстраментальное, трансцендентное существованіе такихъ утонченныхъ реальностей, какъ, напримѣръ, атомъ водорода, вѣсящій по вычисленію Томсона 0,000,000,000,000,000,000,000,109,312 граммовъ Для біолога, изучающаго не только строеніе и функціи организмовъ, но также и ихъ развитіе во времени, иде-

[1]) «Критицизмъ, говоритъ Вашро, повидимому, упускаетъ изъ виду одну вещь, а именно, что наука и даже чистая наука нуждается въ вѣрѣ, ибо у науки есть свой героизмъ. Для того чтобы мыслить такъ же, какъ и для того, чтобы дѣйствовать, философъ долженъ вѣрить въ нѣчто иное, кромѣ самого себя, своего сознанія, своихъ представленій, чувствованій и ощущеній. Странный эгоизмъ, въ который замыкается эта философія, дѣлаетъ ее чѣмъ-то окаменѣлымъ и угасшимъ» («Метафизика и наука», стр. 342). «Какой ученый, замѣчаетъ Фонсегривъ, не расхохочется, если кто-нибудь вздумаетъ ему доказывать, что физическіе или химическіе законы, открытые имъ послѣ многихъ мучительныхъ попытокъ, суть лишь рядъ чисто субъективныхъ мыслей и не соотвѣтствуютъ ровно ничему реальному, что, напримѣръ, кислородъ или уголь суть ничто внѣ его мысли, и что затменія луны и Венеры суть лишь «представленія» въ его сознаніи?» Въ своей книгѣ «Метафизика и наука» Вашро говоритъ «Идеализмъ—наименѣе популярная изъ всѣхъ школъ и наиболѣе *антипатичная* привычкамъ и методамъ современнаго ума» (р. 327).

ализмъ можетъ представляться отталкивающимъ міросозерцаніемъ, которое находится въ глубокомъ противорѣчіи съ эволюціонной точкой зрѣнія, имѣющей въ виду не только Naturbeschreibung, но и Naturgeschichte. Если весь міръ познается нами, лишь какъ наше представленіе, если все его прошлое рисуется передъ нами лишь какъ рядъ нашихъ же собственныхъ представленій въ настоящемъ, если пространство и время появились на свѣтъ лишь вмѣстѣ съ сознаніемъ, то какимъ же абсурдомъ должно быть изученіе развитія вселенной до появленія въ ней живыхъ существъ и человѣка! Недаромъ Кантъ, давшій впервые въ „Теоріи неба" (1755 г.) механическое объясненіе происхожденія міра, нигдѣ не сопоставляетъ этого своего научнаго открытія съ конечными выводами своей идеалистической теоріи знанія, появившейся 26 лѣтъ спустя, потому что они находятся между собою въ самомъ вопіющемъ противорѣчіи [1]). „Эволюція — говоритъ Копъ — наноситъ „coup de grace" идеализму". „Трудно опредѣлить, — замѣчаетъ Бальфуръ Стюартъ, — какъ можетъ смотрѣть идеалистъ на это состояніе вещей (предшествующее появленію сознанія во вселенной), какъ на вселенную вообще!" Rehmke въ рѣчи, произнесенной въ собраніи врачей и естествоиспытателей въ Эйзенахѣ 21 сент. 1882 года: „Philosophie und Kantianismus", проявляетъ въ очень характерной формѣ типичный для біолога „*Furcht vor dem krassen Subjectivismus*" (13), какъ онъ самъ выражается. По его мнѣнію, между физіологіей и критицизмомъ существуетъ consensus лишь на словахъ, а не на дѣлѣ (22). Вѣдь „физическій организмъ для кантіанца — лишь явленіе, представленіе, и потому не можетъ хронологически предшествовать міру представленій, какъ его условіе и предпосылка". Таже мысль выражена еще наивнѣе у Фуйлье („Le mouvement idéaliste", стр. 82): „можно опровергнуть идеалистическій аргументъ черезъ reductio ad absurdum, доведя разсужденіе до самаго субъективнаго и „эгоистическаго" идеализма: міръ нуждался въ моемъ индивидуальномъ сознаніи, чтобы быть познаннымъ мною — и это я произвелъ міръ, солнце и планеты съ ихъ жителями" [2]). Итакъ, *эѳиръ для физика, атомы и молекулы для физика и химика и развитіе организмовъ въ реальномъ, независящемъ ни отъ*

---

[1]) Эти ходячія мысли объ несовмѣстимости критическаго идеализма и теоріи эволюціи были впервые подмѣчены и охарактеризованы, если не ошибаюсь, Куно Фишеромъ: «Kritik der Kantischen Philosophie: Гл. IV: «Некритическій взглядъ на міръ». Изданіе 1883 г., а также 1-е изданіе.

[2]) Антиномія *эволюціонизма* и *идеализма* разсмотрѣна нами выше, см. стр. 115—123-ю.

какого сознанія времени для біолога—вотъ цѣнныя по преимуществу стороны въ видимомъ нами мірѣ, это, такъ сказать, его скелетъ. Идеалистъ считаетъ недоказуемымъ трансцендентное существованіе этого скелета и тѣмъ самымъ иногда дѣлается заклятымъ врагомъ естествоиспытателя, потому что беззвучный и безцвѣтный міръ матеріальныхъ частицъ, сочетанія и движенія которыхъ подчинены механически необходимымъ законамъ, составляетъ для послѣдняго величайшее на свѣтѣ сокровище. Отсюда понятна страстная антипатія нѣкоторыхъ натуралистовъ къ идеализму. „Всѣ научныя изслѣдованія,—говоритъ одинъ изъ нихъ (Абботтъ),—опираются на теорію, прямо противоположную кантовой, а именно, что вещи могутъ быть познаны, хотя и не вполнѣ, каковы онѣ сами по себѣ; и что познаніе должно сообразоваться съ ними, а не онѣ съ нимъ"... *Идеализмъ „представляетъ наростъ на современной философіи, ра́ковую опухоль, которая питается ея жизненными соками.* Наука завершила рядъ своихъ удивительныхъ побѣдъ, практически отрицая основной принципъ кантовой философіи и руководствуясь на практикѣ какъ разъ противоположнымъ принципомъ, и *это просто скандалъ*, что философія до сихъ поръ еще не узаконила примѣняемую на практикѣ процедуру, которая побѣдоносно оправдывается, какъ таковая, тѣми неопровержимыми результатами, къ которымъ она приводитъ. Пора философіи... дать теорію знанія, которая сдѣлала бы методы положительныхъ наукъ не успѣшными на практикѣ (ибо они и безъ того успѣшны), но неуязвимыми съ теоретической точки зрѣнія" (Mind, 1882, v. 7, p. 469).—„Ра́ковая опухоль"—это, пожалуй, нѣчто пострашнѣе „паутины", „кошмара" или „отвратительной галлюцинаціи!"

Опасность идеализма съ точки зрѣнія поэта.

Zweifle an der Sonne Klarheit,
Zweifle an der Sterne Licht,
Leser, nur an meiner Wahrheit,
Und an deiner Dummheit nicht.
Schelling [1]).

Если съ научной точки зрѣнія наиболѣе цѣнную сторону внѣшняго міра составляли первичныя свойства матеріи, то съ эстетической точки зрѣнія, наоборотъ, самымъ дорогимъ и привлекательнымъ являются скорѣе вторичныя свойства—краски, звуки и т. п. Поэтъ стоитъ на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма: для него эти свойства представляются нерѣдко аттрибутами внѣшней реальности, которые продолжаютъ существовать независимо отъ его сознанія.

Философскій идеализмъ не пользовался симпатіями поэтовъ. Во Франціи идеализмъ Декарта былъ осмѣянъ Мольеромъ. Въ „Mariage forcé“ Сганарель говоритъ Марфурію, что пришелъ къ нему посовѣтоваться, на что послѣдній замѣчаетъ: „Vous ne devez pas dire: „je suis venu“, mais: „il me semble que je suis venu“. Когда выведенный изъ терпѣнія послѣдующимъ разговоромъ Сганарель начинаетъ бить Марфурія, тотъ кричитъ, что его бьютъ; Сганарель замѣчаетъ на это: „Corrigez, s'il vous plait, cette manière de parler; il faut douter de toutes choses, et vous ne devez pas dire que je vous ai battu, mais qu'il vous semble que je vous ai battu“. Въ Англіи [2]) Байронъ отзывается объ идеализмѣ Беркли слѣдующимъ образомъ:

When Bishop Berkeley said there is no matter
And proved it—'t was no matter what he said,
They say his system is in vain to batter
Too subtle for the aïriest human head
And yet who can believe it? I would shatter
Gladly all matters down to stone or lead
Or adamant to find the world a spirit

---

[1]) Эти стихи сочинены Шеллингомъ и его женой по адресу Фихте: «Ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen». Гете былъ въ восторгѣ отъ этихъ стиховъ. См. Kuno Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, B. VI, S. 12, 1894.

[2]) Въ Ирландіи существуетъ легенда, будто Свифтъ пригласилъ къ себѣ въ гости Беркли въ очень дождливую погоду, и, когда гость появился у входныхъ дверей, хозяинъ не отперъ ихъ, прося его проникнуть сквозь запертыя двери. Джонсонъ говорилъ въ обществѣ одному берклеянцу: «Пожалуйста, сэръ, не уходите отъ насъ, а то можетъ случиться, что мы забудемъ думать о васъ, и тогда вы перестанете существовать».

And wear my head denying that I wear it.
What a sublime discovery't was to make the
Univers universal egotism
That all's ideal—all ourselves.

У Гете въ „Фаустѣ“ имѣется слѣдующая сцена:

Bac. Die Welt sie war nicht eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf,
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf,
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen;
Auf meinen Wink in jener ersten Nacht
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.
Wer, ausser mir. entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklemmender Gedanken?
Ich aber frei, wie mir's, im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht
Und wandle rasch im eigensten Entzücken
Das Helle vor mir, Finsterniss im Rücken.
Meph. Original, fahr' hin in deiner Pracht,
Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken
Das nicht die Vorwelt schon gedacht?
Doch sind wir auch mit diesem nicht gefährdet
In wenig Jahren wird es anders sein
Wenn sich der Most auch ganz absurd geberdet,
Es giebt zuletz doch noch n'n Wein.

Боденштедтъ [1]) осмѣиваетъ идеализмъ въ слѣдующей пародіи:

Schein und Wesen.

Der Lehrer sprach zum Schüler: Sieh,
Mein Sohn, den Schatten dort vom Zelt,
Er gleicht dem Dasein dieser Welt,
Ist ganz so wesenlos wie sie.
Beachte wie ich meine Hand
Jetzt auf zum Licht der Sonne hebe
Und unter uns dem Wüstensand
Selbst mit den Fingern Schatten gebe:
Er *scheint* dir greifbar und bezirklich,
Allein du siehst, er ist nicht wirklich,
Denn alles Wirkliche besteht,
Derweil der Schatten schnell vergeht,
Zieh ich die ausgestreckte Hand
Zurück ins hüllende Gewand;

[1]). См. книгу Fr. Schultze: «Philosophie d. Naturwissenschaften».

Und wie der Schatten wesenlos
Ist alles Täuschung unsrer Sinne,
Vorstellung des Gehirnes bloss,
Und nichts zu bleibendem Gewinne
Selbst jener Gluthenborn am Himmel
Und Nachts die leuchtenden Gestirne
Das ganze athmende Gewimmel
Des Weltalls lebt bloss im Gehirne,
Im Schaun des inneren Gesichts,
Wird dies vernichtet so bleibt nichts".
So sprach und ging der Lehrer weiter
Mit seinem grübelnden Begleiter
Der, durch die Lehren ganz verwirrt
Vom rechten Weg sich bald verirrt
Im endlos dürren Wüstenraum,
Wo keine Quelle und kein Baum
Im Sonnenbrande Kühling bot,
Da ferner tauchte blaülich roth
Ein Felsblock auf, der schmal und scharf
Gerade soviel Schatten warf
Den Schüler von der Glut zu schützen
Dem Lehrer konnt' er nichts mehr nützen,
Er kam zu spät, doch fleht er kläglich:
«Mach Platz, die Glut ist unerträglich,
Ich kann nicht weiter vor Ermatten,
Sei menschlich teil mit mir den Schatten».
Darauf der Schüler: «Du verkehrst
Die eigne Lehre; eben erst
Sprachst du, der Schatten sei nur scheinbar,
Nur eine Vorstellung, ein Nichts,
Ein Bild des inneren Gesichts;
Dein Wunsch ist nicht damit vereinbar
Dir sitzt der Schatten im Gehirne.
Mir kühlt er meine glüh'nde Stirne,
Ich find'ihn wesenhaft und wirklich,
Sehr fühlbar und genau bezirklich;
Für mich ist er ein wahrer Schatz,
Doch räum' ich dir sogleich den Platz
Wenn du gestehst, dass du geirrt,
Und deine Lehre nur verwirrt
«Nein,—rief mit zornigem Gesicht
Der Lehrer—nein, das thu' ich nicht!
Was meine höh're Einsicht fand
Weicht nicht dem platten Volksverstand».
Der Schüler sprach: «Ich warne dich,
Leicht wirst du deines Irrwahns Beute».
Der Lehrer starb am Sonnenstich,
Der muntre Schüler lebt noch heute.

Такому же осмѣянію подвергся идеализмъ Фихте Ж. Полемъ Рихтеромъ („Clavis Fichtiana“) [1]). Нельзя сказать, чтобы въ отношеніи этихъ поэтовъ къ идеализму чувствовался страхъ передъ возможной утратой цѣннаго; скорѣе они относятся къ нему полушутя; но несомнѣнно, что за этимъ полушутливымъ отношеніемъ скрывается чувство *антипатіи*, иногда, какъ мы увидимъ ниже,

---

[1]) Въ Испаніи мы находимъ у Кальдерона въ его знаменитомъ: «La vida es sueno», повидимому, открытое исповѣданіе философскаго идеализма:

...Nous vivons dans un univers de mensonge,
Où vivre c'est rêver, ou l'homme en ce sommeil
Rêve tout ce qu'il sent et voit jusqu'au réveil,
Le roi rêve qu'il est roi, puis ce grand fantôme
Conduit, règit, commande et gouverne un royaume;
Mais de tous les honneurs qu'on lui prête souvent
La mort fait une cendre et jette tout au vent.
Quelqu'un voudra-t-il donc régner encore, s'il pense
Finir dans le sommeil où finit l'existence?
Le riche rève hélas de son or convoité,
Le pauvre qu'il ressent la faim, la pauvreté,
Celui qui s'accroit rêve et sa vie est rêve.
A celui dont la soif de grandir est sans trève,
Au méchant qui se venge, outrage ou fait affront;
Et dans la vie enfin tous rêvent ce qu'ils sont,
Mais nul ne le comprend nul n'a d'inquiétude.
Moi j'ai rêvé de fer pesant de servitude;
Mais j'ai rêvé dèja d'autre condition.
Qu'est la vie? Une extase. Encore?—Une illusion.
Le plus grand bien n'est rien. Car la vie est un songe,
Car la vie est un rêve, et le rêve un mensonge.

[La vie est un songe. 2-й день, 22-я сцена, переводъ Louis Vasco. 1892 г. См. изданіе: Société dunkerquoise pour l'encouragement des sciences]. Прочитавъ эти строки, можно подумать, что Кальдеронъ—крайній идеалистъ по своимъ философскимъ убѣжденіямъ, усвоившій это міровоззрѣніе подъ вліяніемъ сопоставленій сна и дѣйствительности въ: «Рѣчи о методѣ» Декарта, которая вышла въ свѣтъ тремя годами раньше «La vida es sueno» (1637—1640). Но болѣе близкое знакомство съ міросозерцаніемъ Кальдерона свидѣтельствуетъ, что сопоставленіе сна и жизни было для него простой поэтической аллегоріей для выраженія мысли: «Vanitas vanitatum et omnia vanitas». «Человѣческая личность,—говоритъ ...ртицъ въ своей книгѣ: «Die Weltanschauung Calderons» (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, стр. 41-я, Bern, 1897), имѣетъ съ точки зрѣнія Кальдерона центральное значеніе въ твореніи (Centralwert) подобно «Я» Фихте и «Волѣ» Шопенгауэра, но она не представляетъ для него первоисточника вселенной, какъ для этихъ двухъ философовъ, наоборотъ, является, по крайней мѣрѣ въ томъ, что относится къ ея организаціи, результатомъ воздѣйствія на нее окружающаго міра». Сочиненія Декарта были, повидимому, совершенно неизвѣстны Кальдерону: онъ не владѣлъ французскимъ языкомъ (стр. 58-я), и всѣ изучавшіе міровоззрѣніе Кальдерона подчеркиваютъ въ немъ сродство со схоластическимъ реализмомъ Ѳомы Аквинскаго, который былъ для Кальдерона величайшимъ авторитетомъ: «Tomas dijo» (стр. 25) [см. также: «Schlaf und Traum bei Calderon», статья Іоганна Аберта, Würzburg, сборникъ статей въ память 25-лѣтней дѣятельности Людвига Ульрихса].

переходящее въ *паническій страхъ*. Мнѣ кажется, для этой антипатіи у поэтовъ имѣются три причины. Если смѣшивать идеализмъ съ иллюзіонизмомъ (а поэты, осмѣивающіе его, дѣлаютъ какъ разъ это), то-I) внѣшній міръ низводится на степень продуктовъ воображенія, которые, вообще говоря, кажутся копіями и притомъ не столь яркими, какъ ихъ оригиналы — реальные предметы. Поэту представляется, что во внѣшнемъ мірѣ-галлюцинаціи нѣтъ той *живости* ощущеній, той *интенсивности чувственнаго тона*, какими обладаютъ реальныя воспріятія. „Красота" становится «*блѣднымъ* вымысломъ», если природа—продуктъ нашей фантазіи [1]). II) *Качественное разнообразіе*, какое мы замѣчаемъ въ роскоши красокъ, звуковъ и другихъ ощущеній при воспріятіи реальныхъ явленій, также должно, повидимому, пострадать, если эти явленія оказываются чѣмъ-то призрачнымъ. III) Идеализмъ ведетъ къ отрицанію реальности другихъ *живыхъ существъ* или, по крайней мѣрѣ, къ неувѣренности въ ней. Это обстоятельство должно быть особенно антипатично для поэта, такъ какъ одухотвореніе природы, *соціализація* всѣхъ міровыхъ явленій, стремленіе къ расширенію собственной личности путемъ симпатическаго сближенія съ ея проявленіями жизни въ природѣ на всѣхъ ступеняхъ ея развитія, — все это, какъ извѣстно, составляетъ одну изъ характерныхъ особенностей поэтическаго творчества. Поэтому поэтъ склоненъ считать *красоту въ природѣ*, за внѣшнее проявленіе жизни объективной, существующей независимо отъ насъ. До какой степени *чужое сознаніе* цѣнно для поэта, можно видѣть изъ стихотворенія Фета, въ которомъ описываются чувства послѣдняго человѣческаго существа, оставшагося на землѣ, гдѣ вымерло все живое: „Никогда". Вотъ окончаніе этого стихотворенія:

«Все понялъ я! Земля давно остыла
И вымерла! Кому же берегу

[1]) Ссылка на *живость чувственнаго тона*, какъ на *доказательство* экстраментальнаго существованія воспріятій, представляетъ одинъ изъ самыхъ старыхъ аргументовъ противъ идеализма. Этотъ аргументъ встрѣчается у Локка, который предложилъ идеалистамъ сунуть палецъ въ пламя свѣчи (Essay, кн. IV, гл. 2, § 14). У Локка въ новѣйшее время этотъ аргументъ заимствовалъ Гартманнъ (Филос. Безсознат. Ч. I, гл. IX, пер. А. А. Козлова). Лучше всего онъ выраженъ въ видѣ вышеприведеннаго argumenti baculini у Мольера. Этотъ аргументъ сохраняетъ все свое значеніе для *Фулье* при „опроверженіи" критическаго идеализма: „Предположите, что кто-то замахнулся на васъ палкой и ударилъ васъ; неужели вы, кантіанецъ, удовольствуетесь ссылкой на независимость и спонтанность мысли, говоря, что въ концѣ-концовъ палка, рука, державшая ее, и человѣкъ, ударившій васъ, не существовали бы для васъ независимо отъ законовъ вашего мышленія и вашего представленія? Да—а между тѣмъ васъ поколотили, и вы узнали, что удары исходили не отъ васъ самихъ».

Въ груди дыханье? Для кого могила
Меня вернула? И мое сознанье
Съ чѣмъ связано? И въ чемъ его призванье?
Куда идти, гдѣ некого обнять,
Тамъ, гдѣ въ пространствѣ затерялось время.
Вернись же, смерть, поторопись принять
Послѣдней жизни роковое бремя;
А ты, застывшій трупъ земли, лети,
Неси мой трупъ по вѣчному пути!»

Солипсизмъ для поэта—нѣчто худшее смерти: онъ вселяетъ въ него безграничный ужасъ. Такимъ образомъ, для поэта цѣнны по преимуществу: *интенсивность чувственнаго тона, качественное разнообразіе ощущеній* и *чужая жизнь, воплощенная въ безчисленныхъ формахъ объективной красоты*. Мысль о томъ, что за яркою и пестрою оболочкой „вторичныхъ свойствъ“ ощущеній и чувствованій – нѣтъ никакой реальности, что за таинственнымъ покрываломъ Майи скрывается абсолютное ничто, эта мысль вызываетъ въ нѣкоторыхъ поэтахъ неподдѣльный ужасъ. Яркій образчикъ подобнаго ужаса передъ идеей призрачности міроваго процесса можно найти у Ришпена [1]), и у Полонскаго.

Вотъ стихотвореніе послѣдняго — „Ничто“:

Всесильное ничто, бездушный мракъ, могила
Бездонная всего, что движется, что было,
И есть, и будетъ, смерть смертей!
Я не могу безъ содраганья

---

[1]) Ужасъ передъ призрачностью бытія у Ришпена замаскированъ цинизмомъ. Ришпенъ крайній сенсуалистъ по своимъ философскимъ воззрѣніямъ; онъ доходитъ до отрицанія закономѣрности природы и готовъ разсматривать ее, какъ безсмысленный призрачный хаосъ. Но философскій „нигилизмъ“, къ которому онъ чувствуетъ влеченіе, пугаетъ его. Въ предисловіи къ „Les derniers idoles“ онъ говоритъ: „даже между тѣми, кто меня любитъ, немного найдется лицъ, которыя дерзнутъ спуститься за мною до послѣдней ступеньки головокружительной лѣстницы, ведущей къ *ужасающему* и *невозмутимому* нигилизму (épouvantable et serein nihilisme). Вотъ какую картину представляетъ міровой процессъ съ точки зрѣнія этого «ужасающаго нигилизма»:

Sur l'infini pour linceul
Zéro s'embêtait tout seul.
Soudain au bord de l'espace
Il a vu Néant qui passe.
Grâce à leur Vague absolu
L'un à l'autre ils se sont plu.
De cette union modèle
Rien du tout tient la chandelle,
Donc dans le vide béant
Zéro s'accouple à néant.
Nullité, c'est toi qui mêles
Leurs inanités jumelles.
Et de ce coit subtil
Nait le monde. Ainsi soit-il.

Ни *мыслить о тебѣ*, ни о судьбѣ людей,
Прильнувшихъ въ вихрѣ міazданья
Къ землѣ на мигъ, чтобъ быть игралищемъ страстей,
Безумныхъ оргій иль страданья.
Но если иногда ничтожество мое
Мнѣ говоритъ, что я не вѣченъ,
Ничто, ужели я тобой вочеловѣченъ,
Или—подобіе твое?
Ужели мнѣ тобой даны и слухъ, и очи,
И осязанье для того,
Чтобъ я, какъ Богъ, изъ ничего
Творилъ минуты, дни и ночи
И наполнялъ бы ихъ собой,
Сердечнымъ трепетомъ и трепетнымъ созданьемъ,
То отрицаньемъ, то враждой,
То безобразіемъ, то дивной красотой
И умиленнымъ упованьемъ.
Ужель, Ничто, ты—первообразъ мой?
Цѣль безконечная существованій стала
Невидимой, или она ушла,
Чтобъ тьма иль пустота ее оборвала,
И чтобъ она навѣкъ пропала!
. . . .
О, Господи, земныхъ творцовъ Творецъ,
Не вижу, не могу я видѣть, гдѣ конецъ
Того, гдѣ Ты всему начало.
О, Господи, верни мнѣ то,
Чего не покоритъ всесильное Ничто:
И вѣру, и любовь, и правду, и незлобье,
Верни мнѣ образъ Твой, верни Твое подобье!

Чувство безпомощности, нравственнаго одиночества, призрачности всѣхъ отношеній къ другимъ существамъ, призрачности красоты въ природѣ—вотъ элементы, изъ которыхъ выростаетъ этотъ ужасъ. Крайне любопытно, что это стихотвореніе представляетъ какъ-бы поэтическое переложеніе вышеприведенныхъ по поводу идеализма словъ Якоби: „Я проклинаю сознаніе, вызвавшее этотъ кошмаръ [„Я не могу безъ содроганья мыслить о „ничто“], и призываю божество-помощника, чтобы отъ него избавиться [О, Господи, верни мнѣ то, чего не покоритъ всесильное ничто...]“.

Любопытно, что приведенное выше стихотвореніе Полонскаго „Ничто“, принадлежащее къ позднѣйшему періоду его творчества, является, повидимому, отголоскомъ болѣзненнаго скептицизма, пережитого имъ въ молодости. Вотъ какъ онъ описываетъ свое настроеніе въ эту эпоху: „Что-то недоброе стало скопляться въ

душѣ моей; происходила страшная умственная и нравственная ломка. Я сталъ сомнѣваться въ своемъ собственномъ существованіи. Дѣйствительно ли существуютъ люди, солнце и звѣзды, все, что я вижу и слышу, или все это только сниться мнѣ?.. Меня стали преслѣдовать и какъ бы жечь мозгъ мой собственные стихи мои, и я боялся сойти съ ума".

Психологическія соображенія.

„Трусость въ мышленіи" составляетъ одинъ изъ очень сложныхъ видовъ страха, такъ какъ она заключается въ извѣстномъ взаимоотношеніи между эмоціями и механизмомъ нашихъ представленій. Какъ извѣстно, въ нашемъ мышленіи замѣтно постоянное стремленіе избѣгать такихъ представленій, которыя кажутся намъ отталкивающими. Наоборотъ, мы склонны болѣе останавливать наше вниманіе на представленіяхъ привлекательныхъ, и, такимъ образомъ, несознательно нерѣдко весь ходъ нашихъ представленій подчиняется извѣстному подбору. „Сильныя эмоціи, говоритъ Бэнъ, внушая намъ извѣстные поступки и вліяя на наши умственныя пріобрѣтенія, въ то-же время оказываютъ дѣйствіе на наши сужденія объ истинномъ и ложномъ. Эмоція страха проявляетъ значительность своей силы, внушая намъ самыя ирраціональныя вѣрованія" [1]).

Возможность вліять на логическія убѣжденія другихъ людей путемъ „интимидаціи" была впервые подмѣчена, если не ошибаюсь, Аристотелемъ въ слѣдующемъ мѣстѣ *Риторики*: „Когда нужно, чтобы ораторъ возбудилъ страхъ въ своихъ слушателяхъ, онъ долженъ показать имъ, что они таковы, что могутъ потерпѣть бѣдствія, ибо и другіе люди сильнѣйшіе пострадали" (Риторика, книга II, гл. VII).

Шопенгауэръ въ своей „Эристикѣ" характеризуетъ этотъ пріемъ въ спорѣ, называемый имъ *argumentum ab utili*, слѣдующимъ образомъ: „Если вамъ удастся заставить почувствовать вашего оппонента, что его мнѣніе, будь оно истинно, явно наноситъ ущербъ его интересамъ, онъ отброситъ его, какъ горячій кусокъ желѣза, и признаетъ, что съ его стороны было очень неосторожно отстаивать такое мнѣніе. Священникъ, напримѣръ, защищаетъ извѣстную философскую догму;

[1]) Emotions and Will, см. главу о вліяніи эмоцій на вѣрованія.

вы даете ему понять, что эта догма непосредственно противорѣчитъ одному изъ основныхъ ученій церкви—и онъ покидаетъ ее. Помѣщикъ утверждаетъ, что введеніе машинъ въ земледѣльческія работы, практикуемое въ Англіи, превосходная затѣя, ибо одна машина выполняетъ работу многихъ людей. Дайте ему понять, что недалеко то время, когда экипажи будутъ приводиться въ движеніе паромъ, и что тогда стоимость его обширнаго конскаго завода значительно упадетъ—и вы увидите, что онъ скажетъ".

„Есть много людей,—говоритъ Поланъ,—у которыхъ функціонированіе ума находится въ зависимости отъ эмоціи. Будучи неспособными заинтересоваться какой-нибудь отвлеченной теоріей и высказать какое-либо замѣчаніе по поводу нея, они начинаютъ обсуждать и критиковать ее, какъ только замѣчаютъ, что она непосредственно угрожаетъ ихъ интересамъ. Споры по политическимъ и общественнымъ вопросамъ нерѣдко свидѣтельствуютъ объ этомъ порабощеніи ума волею. Таковы, напримѣръ, разговоры купцовъ, которымъ угрожаетъ расширеніе потребительныхъ обществъ". („Esprits logiques et esprits faux", p. 71). Поланъ, однако, вовсе не подозрѣваетъ, что *страхъ* и *надежда* сильнѣйшимъ образомъ вліяютъ на наши логическіе выводы и въ сферѣ чисто-научной мысли и притомъ совершенно независимо отъ воздѣйствія другихъ людей. Ладдъ въ своей психологіи указываетъ на то, какъ, напримѣръ, эмоція надежды можетъ искажать результаты научнаго изслѣдованія. Профессоръ геологіи Alpheus Hyatt *надѣялся* найти въ нѣкоторыхъ палеонтологическихъ наблюденіяхъ наглядное подтвержденіе теоріи эволюціи, но вó-время *поймалъ себя* на тенденціозной подтасовкѣ фактовъ въ желаемомъ направленіи; оказалось, что *честная* группировка наблюденій не оправдывала ожиданій (Ladd: „Psychology", p. 511).

По словамъ Гамильтона, это вторженіе эмоціи страха и надежды въ логическій процессъ „стремится такъ направить ассоціаціи мыслей, что, во-1-хъ, только такія промежуточныя звенья въ цѣпи доказательствъ (media of proof) внушаются и привлекаются ими въ сферу сознанія, которыя благопріятствуютъ заключенію, къ коему насъ влечетъ эмоція; во-2-хъ, если приходятъ въ голову промежуточныя звенья въ цѣпи доказательствъ, которыя ведутъ къ противоположному заключенію, то умъ все-таки остается подъ вліяніемъ эмоціи и подвергаетъ ихъ реальность сомнѣнію; если же послѣдняя несомнѣнна, то стремится умалить ихъ убѣдительность для вывода, и въ то-же время онъ склоненъ, не

колеблясь, принять тѣ доводы, которые благопріятствуютъ заключенію въ интересахъ нашего страха или надежды, и расположенъ преувеличивать ту принудительность, съ которою эти аргументы приводятъ къ данному конечному выводу" („Lectures on Logic", II, 100—101).

Въ философскомъ мышленіи это явленіе представляется еще болѣе сложнымъ. Предметомъ философскаго мышленія служатъ концепты самаго отвлеченнаго свойства. Такіе концепты сами по себѣ, подобно математическимъ идеямъ, такъ сказать, почти не окрашены *аффективнымъ тембромъ*, т.-е. взятые сами по себѣ они, какъ предметъ чисто логическаго анализа, не затрогиваютъ нашихъ практическихъ интересовъ; но на самомъ дѣлѣ они никогда не бываютъ обособлены отъ иныхъ, болѣе конкретныхъ представленій, съ которыми можетъ быть связана значительная эмоціональная окраска. Такъ, напримѣръ, сложная система концептовъ, объединяемыхъ терминомъ *критическій идеализмъ* (обозначимъ эту систему черезъ *A*), сама по себѣ могла бы быть предметомъ объективнаго логическаго обсужденія, еслибы она не наталкивала на нѣчто болѣе конкретное, именно, на представленіе призрачности, неустойчивости нашихъ воспріятій, то-есть, на концептъ *B — иллюзіонизмъ*; а это болѣе конкретное понятіе, хотя и въ смутной формѣ, способно вызвать страхъ въ томъ, кто дорожитъ устойчивостью воспріятій и подчиненностью ихъ извѣстной закономѣрности. Философу, разбирающему съ чисто логической стороны систему концептовъ A (идеализмъ), можетъ показаться, что она, будучи сведена къ болѣе конкретному представленію, есть въ сущности иллюзіонизмъ (B). Такимъ образомъ между A и B устанавливается *логическое сходство*. Предположимъ теперь, что система концептовъ A (идеализмъ) показалась философу чѣмъ-то несимпатичнымъ, идя въ разрѣзъ съ привычной для него точкой зрѣнія, согласно которой независящая ни отъ какого сознанія реальность внѣшняго міра есть несомнѣнный фактъ. Онъ еще самъ не знаетъ, почему эта новая точка зрѣнія ему несимпатична, почему онъ чувствуетъ необходимость догматически вѣрить въ независящую отъ сознанія реальность. Но вотъ — передъ его сознаніемъ всплываетъ болѣе конкретный концептъ неустойчивости воспріятій, концептъ иллюзіонизма. Разумѣется, этотъ концептъ еще не вполнѣ конкретный образъ, такъ какъ его, строго говоря, нельзя себѣ представить. Это — еще неопредѣленная, но уже воздѣйствующая на чувство страха идея неустойчивости воспріятій вообще. Предположимъ далѣе, что логическій процессъ (вѣрный или ошибочный — это дру-

гой вопросъ) побудилъ философа признать идеализмъ тожественнымъ съ иллюзіонизмомъ, а послѣдній—не вполнѣ конкретный концептъ неустойчивости воспріятій—онъ замѣнилъ *нагляднымъ представленіемъ ихъ призрачности* (C). Что должно особенно поразить его воображеніе? Да, несомнѣнно, *представленіе объ утратѣ во внѣшнемъ мірѣ того, что для него цѣнно по преимуществу* (C). Оно должно довести его страхъ до наивысшей степени, и вслѣдъ за логическимъ процессомъ установленія сходства между *A* и *B* и *B* и *C* произойдетъ въ обратномъ направленіи процессъ *распространенія эмоціи страха* съ *C* на *B* и съ *B* на *A*, то-есть такъ называемый въ психологіи чувствованій *переносъ* (transfert, Verschiebung) *эмоціи по сходству* съ одного представленія на другое [1]). Но между интенсивностью эмоціи и силою ея выраженія существуетъ, какъ извѣстно, до нѣкоторой степени параллелизмъ [2]). Въ устномъ спорѣ описанный страхъ догматика реализма переходитъ, какъ это было мѣтко указано Фихте, въ *гнѣвъ:* онъ *возвышаетъ голосъ* и начинаетъ горячиться. *Горячность* догматиковъ реализма была отмѣчена Платономъ, затѣмъ Беркли и Фихте. Въ своей полемикѣ противъ идеалистовъ [ἐν μέσῳ δε περὶ ταῦτά ἄπλετος ἀμφωτέρων μάχη] эти δεινοὶ ἄνδρες (идеалисты же—ἡμερώτεροι) настаиваютъ на существованіи одного лишь матеріальнаго бытія (καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν), „презирая того, кто противорѣчитъ имъ, и не желая вовсе слушать“ (Софистъ, 246). *Не сердись*,—говоритъ Беркли философскому реалисту:—ты не теряешь ничего—ни реальнаго, ни химерическаго“ (Изданіе Фрэзера, т. IV, 432). По словамъ Фихте: „догматикъ сердится, извращаетъ смыслъ и готовъ былъ бы преслѣдовать противника, если бы это было въ его власти; идеалистъ холоденъ и подвергается соблазну поднять на смѣхъ своего антагониста“ (sic!). На письмѣ „чисто-интеллектуальные признаки наличности эмоціи всплываютъ на поверхность въ языкѣ“ [3]) и выражаются въ подборѣ *отталкивающихъ эпитетовъ* по адресу идеализма, въ которыхъ эмоція *выдаетъ* себя. Вотъ схематическое изображеніе только что описаннаго мною процесса мысли въ примѣненіи къ указаннымъ выше враждебнымъ взглядамъ на идеализмъ: (см. табл. на стр. 307-й).

---

[1]) См. мою статью: «*Чувствованія*» въ Слов. Брокгауза.

[2]) Bourdon: De l'expression des èmotions et des tendences dans le langage. 1892.

[3]) Bain: «Emotions and Will».



	Представл. А.	Представл. В.	Представл. С.	Опредѣленія идеализма. / Внѣшнее выраженіе эмоціи.
			сверхчувств. міръ	полетъ Икара
духовное лицо			видимая церковь	противоестествен. точка зрѣнія
			другіе люди	ядовитое новшество
Обществ. дѣят.			*утрата цѣннаго по преимуществу*	отвратительная галлюцинація
				кошмаръ
			соціальн. отношен.	паутина
ученый	*Идеализмъ*	*Иллюзіонизмъ*	эѳиръ, атомы	раковая опухоль
			эволюція въ реальн. времени	самая чудовищная вещь на свѣтѣ
				смерть смертей
поэтъ			интенсивность и разнообразіе ощущеній	скандальный абсурдъ
			объективность жизни въ природѣ	червь, подтачивающій современную философію

А————————————————→С

I) Процессъ мысли.

А←————————————————С

II) Переносъ по сходству представленій чувства страха и его расширеніе.

Эти соображенія, почерпнутыя изъ данныхъ нормальной психологіи, слѣдуетъ пополнить мыслями, на которыя наводитъ изученіе нѣкоторыхъ психопатологическихъ явленій, а именно, нѣкоторыхъ спеціальныхъ формъ *сомнѣнія*. Было бы ошибочно думать, что вѣра въ реальность внѣшнихъ воспріятій есть чисто-интеллектуальное знаніе, такъ какъ помимо логической стороны въ этой вѣрѣ есть чувственный и волевой элементы [1]). Увѣренность въ постоянствѣ связи нашихъ представленій, какимъ отли-

[1]) По этому поводу есть очень интересныя мысли у Авенаріуса во 2-й части «Критики чистаго опыта», гдѣ разъясняются понятія *фиденціала* и *экзистенціала*.

чаются наши воспріятія, отражается на степени рѣшимости дѣйствовать. „Мы вѣримъ,—говоритъ Пэйо,—всѣмъ нашимъ существомъ и тѣломъ, и чувственною воспріимчивостью, и умомъ [1]). Между воленіемъ и вѣрою—разница въ степени: «*Croire c'est se retenir d'agir*». Эта связь между вѣрою и рѣшимостью дѣйствовать согласно ей прекрасно обнаруживается на томъ фактѣ, что исполненіе обрядовъ, связанныхъ съ извѣстнымъ вѣрованіемъ, какъ указываетъ Пэйо, содѣйствуетъ укрѣпленію послѣдняго.

„Дѣла порождаютъ любовь, а любовь—вѣрованія. Не надо дожидаться полной вѣры, чтобы начать исполненіе обрядовъ, такъ какъ вѣра разовьется сама собой“ (Боссюетъ). „Нужно заставить себя вѣрить, какъ умомъ, такъ и чувствомъ, а чтобы достигнуть вѣры, *надо поступать* такъ, *какъ будто вѣришь*“ (Паскаль) [2]). А если вѣрованіе въ извѣстную реальность усиливается отъ нашей активности, связанной съ этимъ вѣрованіемъ, то-есть, если оно возрастаетъ въ зависимости отъ образованія извѣстныхъ *привычекъ къ дѣйствію*, то отсюда понятно, почему отрѣшиться отъ точки зрѣнія (реализма), которая кажется связанной съ вѣрою въ реальность *цѣннаго по преимуществу* для лица извѣстной *профессіи*, особенно трудно: *это вѣрованіе для него—наиболѣе привычное* [3]). Кантъ, говорившій, что взгляды догматика, усвоивающаго критическій идеализмъ, должны претерпѣвать въ теченіе извѣстнаго времени *треніе* (Friction), чтобы преобразоваться, не подозрѣвалъ, сколь велико это треніе, и какія специфическія формы оно принимаетъ у людей различныхъ профессій. Такимъ образомъ, существуютъ двѣ различныя вещи: *отвлеченное логическое знаніе* о реальности внѣшняго міра и *органическое убѣжденіе* въ постоянствѣ нашихъ воспріятій. Послѣднее ослабляется въ болѣзни *манія сомнѣнія*—folie du doûte, подмѣченной впервые Пинелемъ въ 1802 году, затѣмъ описанной Эскиролемъ

---

1) „De la croyance“.

2) «Въ качествѣ чисто-логическихъ мыслителей безъ эмоціональной реакціи, мы приписываемъ реальность рѣшительно всѣмъ объектамъ нашей мысли, ибо всѣ они суть по меньшей мѣрѣ дѣйствительно явленія или объекты нашей преходящей мысли. Но въ качествѣ мыслителей, обладающихъ эмоціональной реакціей, мы сообщаемъ нѣчто кажущееся намъ высшей степенью реальности тѣмъ объектамъ, которые мы выдѣляемъ и подчеркиваемъ (emphasize), и къ которымъ охотно стремимся. Эти объекты суть для насъ живыя реальности и не только сами они, но и другія вещи, тѣсно съ ними связанныя». Въ этомъ смыслѣ «реально то, что пробуждаетъ и вызываетъ въ насъ интересъ». Такимъ образомъ, чувство реальности—«эмоція убѣжденія» (emotion of conviction—выраженіе Багехо въ его статьѣ подъ этимъ заглавіемъ) есть величина *перемѣнная*» (James: «The Psychology of belief», Mind, XIV, 333).

3) «La coutume,—говоритъ Паскаль,—fait nos preuves Les plus fortes et les plus crues» (Pensées, art. X, 4).

(1838 г. „manie raisonnante“), Легранъ дю-Солемъ, Вестфалемъ, Фальре и Болломъ (Ball). Вотъ каковы, по описанію послѣдняго, ея симптомы. „Паціэнтъ, повидимому, охваченъ философскими сомнѣніями Декарта. Въ его личности произошло измѣненіе: все въ окружающей жизни почти осталось безъ измѣненія, но утратилась *вѣра* въ реальность“—произошла полная потеря чувства реальности. Въ тѣлѣ чувствовалась пустота, оно казалось паціэнту какъ-бы пустымъ бумажнымъ мѣшкомъ. Ассоціаціи зрительныхъ ощущеній съ осязательными не порождали *увѣренности* въ реальности предметовъ. Міръ для него уподобился гигантской галлюцинаціи; онъ поглощалъ тѣнь пищи въ тѣнь желудка“ [1]). Замѣчательно, что эта болѣзнь отнюдь не есть умственное разстройство: *паціэнты всегда сознаютъ нелѣпость своихъ сомнѣній*; они отлично знаютъ, что міръ не есть галлюцинація; но при каждомъ отдѣльномъ воспріятіи не увѣрены въ томъ, имѣютъ ли они дѣло съ чѣмъ-нибудь реальнымъ, или съ продуктомъ ихъ воображенія [2]). Они постоянно нуждаются въ опроверженіи ихъ сомнѣній другими лицами, и нерѣдко, не довѣряя ихъ словеснымъ показаніямъ относительно реальности того или другого явленія, просятъ завѣрить ихъ въ этомъ *письменно* („Would you mind putting it on paper!“). Folie du doûte есть крайнее патологическое проявленіе болѣзненныхъ сомнѣній, которыя хорошо знакомы почти всякому человѣку. Всякому случалось испытывать порой доходящую до смѣшного неувѣренность въ реальности того или другого отдѣльнаго воспріятія. Нормальные люди иногда

[1]) Сопоставьте описаніе этого болѣзненнаго явленія съ описаніемъ того состоянія духа, къ которому должна привести критическая точка зрѣнія на міръ, по мнѣнію Ансильона: «Феноменализмомъ злоупотребляли самымъ страннымъ образомъ; гдѣ же въ концѣ-концовъ то реальное существо, передъ которымъ возникаютъ эти явленія?! Эта фантасмагорія (критическій идеализмъ) напоминаетъ пиръ Бармесиды въ арабскихъ сказкахъ, гдѣ на пустой столъ ставились воображаемыя яства въ воображаемыхъ сосудахъ. Тѣнь философа, приближающаяся къ тѣни чувственныхъ явленій, къ тѣни абстракцій, напоминаетъ слѣдующіе стихи Скаррона:

J'ai vu l'ombre d'un cocher
Frottant l'ombre d'un carosse
Avec l'ombre d'une brosse. (Essais philosophiques, 1817).

[2]) Дильтей въ своемъ интересномъ изслѣдованіи. «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht» подтверждаетъ эти факты, ссылаясь на наблюденія д-ра Крисхабера. «Ни въ одномъ изъ этихъ наблюденій, говоритъ Дильтей, не появлялось отрицаніе сознаванія реальности; но это сознаваніе реальности подверглось ослабленію, подобно тому, которое мы замѣчаемъ въ сновидѣніяхъ... Различія меньшей степени появляются также и въ нашей нормальной жизни». См. Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXIX, 1890.

испытываютъ ни на чемъ не основанную неувѣренность въ томъ, взяли ли съ собой на дорогу деньги, слѣдуетъ ли или не слѣдуетъ признать въ лицѣ, сидящемъ въ омнибусѣ, знакомаго и т. п. Эта неувѣренность есть несомнѣнно болѣзненный *тикъ* и оставляетъ послѣ себя очень непріятное впечатлѣніе. Я уже замѣтилъ, что она не имѣетъ никакого отношенія къ отвлеченному логическому отрицанію возможности познать или доказать существованіе реальностей, независящихъ отъ нашего сознанія; но не естественно ли предположить, что это *непріятное чувство ослабленія увѣренности въ реальности отдѣльныхъ воспріятій играетъ нѣкоторую роль въ страхѣ передъ идеализмомъ въ глазахъ тѣхъ лицъ, которыя смѣшиваютъ его съ иллюзіонизмомъ?* Если допустить, что описанный выше *тикъ* присущъ въ слабой формѣ многимъ лицамъ, особенно натурамъ съ сильно развитой рефлексіей и со слабо сравнительно развитою активностью воли, этимъ *monstris per excessum*, въ которыхъ, по словамъ Шопенгауэра, на $^1|_3$ воли приходится $^2|_3$ интеллекта, то это предположеніе, можетъ быть, окажется нелишеннымъ нѣкоторой доли вѣроятности. Съ другой стороны, что это временное ослабленіе увѣренности въ реальности воспріятій возникаетъ иногда въ раннемъ возрастѣ и бываетъ иногда *какъ разъ наоборотъ, поводомъ, благопріятствующимъ развитію философскихъ сомнѣній*, это было подмѣчено нашимъ геніальнымъ романистомъ Львомъ Толстымъ въ „Дѣтствѣ и отрочествѣ". „Ни однимъ изъ философскихъ направленій я не увлекался такъ, какъ скептицизмомъ, который одно время довелъ меня до состоянія, близкаго къ сумасшествію. Я вообразилъ, что, кромѣ меня, никого и ничего не существуетъ во всемъ мірѣ, что предметы не предметы, а образы, являющіеся только тогда, когда я на нихъ обращаю вниманіе, и что, какъ скоро я перестаю думать, образы эти тотчасъ же исчезаютъ... Были минуты, что я подъ вліяніемъ этой постоянной идеи доходилъ до такой степени сумасбродства, что иногда быстро оборачивался въ противоположную сторону, надѣясь врасплохъ застать пустоту (le néant) тамъ, гдѣ меня не было". Толстой характеризуетъ этотъ душевный процессъ, какъ болѣзненное явленіе, поведшее къ „ослабленію силы воли и свѣжести чувства". Любопытно сопоставить съ наблюденіемъ Льва Толстого одно мѣсто въ „Common-Place Book" Беркли: „*Съ дѣтства* я чувствовалъ въ этомъ направленіи (въ направленіи идеализма) необъяснимую склонность мысли". Подобныя же болѣзненныя явленія *ослабленія чувства реальности* подъ вліяніемъ *старости*

и *taedium vitae* были подмѣчены двумя другими геніальными психологами—Шекспиромъ и Достоевскимъ. Первый описываетъ его въ знаменитой фразѣ Просперо:

> We are such stuff
> As dreams are made of, and our little life
> Is rounded with a sleep.

Шопенгауэръ цитируетъ это мѣсто въ доказательство того, что Шекспиръ былъ философскимъ идеалистомъ, забывая о томъ, что Просперо говоритъ далѣе:

> *Sir, I am vexed,*
> *Bear with my weakness; my old brain is troubled,*
> *Be not distvrbed with my infirmity.*

Въ „Разсказѣ смѣшного человѣка" Достоевскій влагаетъ идеалистическія разсужденія въ уста человѣка, пресыщеннаго жизнью и собирающагося наложить на себя руки: „Я вдругъ почувствовалъ, что мнѣ все равно, существовалъ ли бы міръ, или еслибы нигдѣ ничего не было. Я сталъ слышать и чувствовать всѣмъ существомъ своимъ, *что ничего при мнп не было* (курсивъ Достоевскаго). Сначала мнѣ все казалось, что зато было многое прежде; но потомъ я догадался, что и прежде ничего тоже не было, а только почему-то казалось. Мало-по-малу я убѣдился, что и никогда ничего не будетъ. Тогда я вдругъ пересталъ сердиться на людей и почти сталъ не примѣчать ихъ. Право, это обнаруживалось даже въ самыхъ мелкихъ пустякахъ: я, напримѣръ, случалось, иду по улицѣ и натыкаюсь на людей. И не то, чтобы отъ задумчивости: о чемъ мнѣ было думать, я совсѣмъ пересталъ тогда думать, мнѣ было все равно... Застрѣлюсь я, и міра не будетъ, по крайней мѣрѣ для меня. Не говоря уже о томъ, что, можетъ быть, и дѣйствительно ни для кого ничего не будетъ, послѣ меня, и весь міръ, только лишь угаснетъ мое сознаніе, угаснетъ тотчасъ, какъ призракъ, какъ принадлежность лишь одного моего сознанія, ибо, можетъ быть, весь этотъ міръ и всѣ эти люди я-то самъ одинъ и есть". (Собраніе сочиненій, т. XI, стр. 118 и 122).

Само собой разумѣется, что только что высказанныя мною замѣчанія о взаимной роли психопатологическихъ явленій въ развитіи страха передъ идеализмомъ имѣютъ значеніе лишь очень слабыхъ догадокъ и должны быть тщательно провѣрены многочисленными наблюденіями въ томъ же направленіи. Но, будутъ ли онѣ подтверждены или опровергнуты послѣдующими изслѣдо-

ваніями, это не измѣнитъ общихъ соображеній, высказанныхъ мною о природѣ „трусости въ мышленіи“. Эти соображенія чисто психологическаго свойства сохраняютъ всю свою силу совершенно независимо отъ того, примкнемъ ли мы въ нашихъ философскихъ воззрѣніяхъ къ идеализму или реализму. Въ обоихъ случаяхъ мы должны признать, во-1-хъ, что описанные нами психологическіе процессы, въ которыхъ проявляется „трусость мышленія“, дѣйствительно существуютъ и совершаются такъ, какъ мы ихъ описали; во-2-хъ, что они принимаютъ своеобразныя внѣшнія формы у людей различныхъ профессій, оставаясь по своей природѣ вездѣ одинаковыми; въ 3-хъ, что они служатъ яркимъ образчикомъ „умственной порчи, возникающей вслѣдствіе вторженія чувствованій въ процессъ научнаго умозрѣнія“. (Бэнъ.)

Средство противъ трусости въ мышленіи.

Δειλῇ δὲ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ως ἔοικεν, οὐκ ἂν μετείη; Οὐ μοι δοκεῖ (Plato, Resp. IV, 486, b).

Передъ нами теперь возникаетъ вопросъ, каковы средства, при помощи которыхъ можно было бы бороться противъ этой „умственной порчи“, проистекающей вслѣдствіе вторженія чувствованій въ область мысли. Изслѣдованіе этого вопроса побуждаетъ насъ коснуться той области, которой психологи до сихъ поръ удѣляли слишкомъ мало мѣста, именно области *интеллектуальныхъ эмоцій*. Большинство психологовъ (даже наиболѣе чуждые узкому интеллектуализму) до самаго послѣдняго времени [1]) смотрѣло и еще продолжаетъ смотрѣть на чувствованія, какъ на нѣчто совершенно обособленное отъ процесса философской научной мысли, какъ на психическій факторъ, вторгающійся въ познавательные процессы случайно и играющій при этомъ почти исключительно отрицательную роль. „Научный умъ, — говоритъ Бэнъ, — долженъ быть совершенно лишенъ эмоціональной подкладки“

---

[1]) За послѣднее время этотъ вопросъ затрогивается въ работѣ Рибо: «La logique des sentiments“, 1904 и въ замѣчательномъ трудѣ Гейнриха Гомперца: «Weltanschauungslehre», 1905. Авторъ отводитъ чувству значительную роль въ познаваніи и называетъ свою систему «Патэмпиризмомъ».

(«Emotions and Will»). Говоря о процессѣ философской мысли, Джэмсъ замѣчаетъ: „Здѣсь эмоція очень слаба, если не считать усилія для точнаго направленія вниманія, чувства довольства и облегченія (главнымъ образомъ въ дыхательномъ аппаратѣ), когда непослѣдовательности мысли превзойдены и представленія въ теченіе нѣкотораго времени текутъ свободно («Pr. of Ps.» II, 472 с.)". Ренанъ въ интересной статьѣ „Examen de conscience philosophique" вмѣняетъ въ долгъ мыслителю пассивно созерцать безстрастный *чисто интеллектуальный процессъ* въ его сознаніи, какъ будто этотъ процессъ реально отдѣлимъ отъ чувствованій и волевыхъ импульсовъ: „Первый долгъ искренняго человѣка заключается въ томъ, чтобы не влiять на свои собственныя мнѣнія, предоставлять реальности отражаться въ немъ, какъ въ фотографической камерѣ-обскурѣ, и быть зрителемъ внутренней борьбы, которой предаются идеи въ глубинѣ нашего сознанія. Не слѣдуетъ вмѣшиваться въ эту самопроизвольную работу; мы должны оставаться пассивными по отношенію къ внутреннимъ измѣненіямъ, происходящимъ въ нашей духовной сѣтчаткѣ... Образованіе истины есть объективное явленіе, совершающееся во мнѣ помимо меня, чуждое мнѣ, нѣчто вродѣ образованія химическаго осадка, которое мы должны лишь наблюдать съ любопытствомъ" (Revue de deux Mondes, 1889, 15 Avr., стр. 721). Въ основаніе этихъ разсужденій положены три, на мой взглядъ, ошибочныхъ положенія: 1) Научная мысль заключаетъ въ себѣ незначительную примѣсь эмоціональнаго элемента. 2) Этотъ элементъ долженъ быть устраненъ, какъ факторъ, всегда вредно вліяющій на развитіе научной мысли. 3) Онъ легко устранимъ: стоитъ намъ захотѣть быть добросовѣстными — и мы сразу получимъ возможность безстрастно созерцать формированіе объективной истины въ нашемъ сознаніи изъ самопроизвольной борьбы идей. Несостоятельность этихъ положеній станетъ намъ вполнѣ ясной, если мы обратимъ вниманіе на фактъ, указанный уже Аристотелемъ или однимъ изъ его учениковъ; а именно, что самый процессъ познанія независимо отъ внѣшнихъ практическихъ побужденій, съ которыми онъ можетъ быть и не быть связанъ, самое изслѣдованіе теоретической истины составляетъ источникъ очень сильныхъ эмоцій sui generis. „Почему мы получаемъ наслажденіе, спрашиваетъ Аристотель, видя, что сумма угловъ $\triangle = 2$ d?" и отвѣчаетъ: „Только отъ того, что проистекаетъ изъ теоріи, и было бы такъ же отрадно видѣть сумму угловъ $\triangle = 3$ d или болѣе; но мы радуемся побѣдѣ на Олимпійскихъ играхъ или при Саламинѣ, а не

противоположному“ [1]). Кантъ описываетъ то-же явленіе слѣдующимъ образомъ: „Вскрытіе связи двухъ или нѣсколькихъ эмпирическихъ гетерогенныхъ законовъ въ одномъ объединяющемъ ихъ принципѣ, составляетъ источникъ *весьма замѣчательнаго удовольствія*, нерѣдко даже восторга, который не прекращается, даже когда предметъ сталъ достаточно знакомъ намъ. Правда, мы уже не находимъ болѣе замѣчательнаго удовольствія охватывать единство природы въ дѣленіи на роды и виды, составляющемъ единственное conditio sine qua non эмпирическихъ концептовъ, при помощи которыхъ мы познаемъ ее въ ея частныхъ законахъ; но несомнѣнно было время, когда это дѣленіе доставляло намъ удовольствіе, и лишь въ силу того, что обыденный опытъ не былъ бы возможенъ безъ этого дѣленія, оно незамѣтно слилось съ простымъ познаніемъ и перестало привлекать наше вниманіе“ («Критика способности сужденія» введеніе VI). „Наоборотъ, мы испытали бы *величайшее неудовольствіе*, представивъ себѣ природу, въ которой мы рисковали бы въ нашихъ изслѣдованіяхъ за предѣлами простѣйшихъ опытовъ натолкнуться на такую гетерогенность законовъ, которая лишала бы нашъ разсудокъ возможности свести частные эмпирическіе законы къ общимъ“ [2]). Кантъ называетъ эту интеллектуальную эмоцію *„bloss contemplative Lust“* и указываетъ на ея сродство съ эстетическимъ чувствомъ. Важность интеллектуальной эмоціи, какъ творческаго элемента въ научной мысли, была выдвинута австрійскими психологами: Брентано („Psychologie“ S. 344), Наловскимъ и Фолькманномъ-фонъ-Фолькмаръ. Наловскій называетъ изреченіе: „wo viel Verstand, sei wenig Herz und umgekehrt“ старымъ предразсудкомъ. „Наоборотъ,— говоритъ онъ,—съ гораздо бо̀льшимъ основаніемъ можно утверждать, что только люди, въ высокой степени одаренные тонкою эмоціональною воспріимчивостью, могли осуществить и въ искусствѣ, и *въ наукѣ*, и въ общественной жизни нѣчто имѣвшее прочное значеніе. Весьма часто острое логичное мышленіе (scharfes correctes Denken) и способность глубоко чувствовать встрѣчаются въ той же душѣ, если и не одновременно, то послѣдо-

---

[1]) См. «Проблемы», кн. IV, 7.

[2]) Кантъ намекаетъ здѣсь на тотъ періодъ въ исторіи человѣческой мысли, когда простѣйшіе логическіе процессы (напр., дѣленія) служили источникомъ очень сильнаго удовольствія,—это мы наблюдаемъ, напр. у Платона. Іерузалемъ въ своей интересной книгѣ «Die Urtheilsfunction» (1895), отмѣчая наличность «Gefühlselemente im Urtheil», указываетъ на то, что «частое пользованіе актомъ сужденія «damit verbundene Lust abstumpft», подтверждая психологическимъ анализомъ состава простѣйшихъ актовъ мысли догадку Канта.

вательно, смѣняя другъ друга и оказывая другъ другу поддержку" („Das Gefühlsleben", 1862 г., 75 стр.). Еще категоричнѣе указываетъ на важность интеллектуальной эмоціи Фолькманнъ: „Чистое мышленіе имѣетъ соотвѣтствующее себѣ чувствованіе, которое по силѣ и глубинѣ приближается къ эмоціи художественнаго творчества, съ каковою оно имѣетъ общую основу—подыскиваніе новыхъ общихъ точекъ зрѣнія; неудовольствіе, вызываемое непреодолимыми трудностями, раздвоенность мысли, порождаемая неразрѣшенными противорѣчіями, принадлежатъ къ интенсивнѣйшимъ чувствованіямъ, на какія только вообще способенъ человѣкъ, и уже указаніе на одинъ этотъ фактъ достаточно само по себѣ, чтобы банальная фраза о *„холодѣ мысли"* утратила разъ навсегда всякое значеніе". Селли, по примѣру Фолькманна, указываетъ, что эмоціи—не только „уклонители нормальнаго логическаго процесса мысли", оказывающіе на нее задерживающее дѣйствіе, но и важнѣйшій стимулъ для творчества. „Очевидно, что убѣжденіе древнихъ философовъ, будто мысль наиболѣе плодотворна при полномъ отсутствіи эмоціональнаго элемента, представляетъ устарѣвшій предразсудокъ" („Psychology", II, 60, 61). Если мы отъ этихъ замѣчаній психологовъ о процессѣ философскаго творчества обратимся къ сочиненіямъ великихъ философовъ, то и въ нихъ подъ оболочкой сухой, безстрастной діалектики читатель можетъ дешифрировать хотя бы отчасти „знакомыхъ мертвецовъ живые разговоры", цѣлыя „жизненныя драмы", какъ выразился Вл. Соловьевъ о Платонѣ, цѣлые „романы мыслителей", какъ называла Софія Жермэнъ философскія системы. Называть философское мышленіе сухимъ, неэстетичнымъ, безстрастнымъ можетъ только тотъ, кто наивно смѣшиваетъ *продуктъ* философскаго творчества, систему, написанную на бумагѣ, съ *творческимъ процессомъ*, при помощи котораго она возникла [1]). Это прекрасно выражено Кантомъ въ слѣдующихъ словахъ: „Es scheint zwar nichts geschmackswidriger zu sein, als die Metaphysik, aber die Zierrate die an der Schönheit glänzen

[1]) Годферно замѣчаетъ, что интеллектуальная эмоція не воплощается непосредственно въ «двигательные синтезы»: «Когда Спиноза писалъ «Этику», формы дѣятельности, которыя вырабатывала его мысль, были слишкомъ обширны и отдаленны, чтобы опредѣлять собою начало какого-нибудь исполненія. Единственныя реальныя мускульныя движенія, къ которымъ могла вести въ данномъ случаѣ эмоція, суть произнесеніе словъ и письмо. То-же наблюдается во всѣхъ умственныхъ синтезахъ, которые объединяютъ приспособленія самаго общаго и самаго отдаленнаго по пространству и времени характера. Эти синтезы замыкаются во *внутреннемъ словѣ* и иногда во «внѣшнемъ» («Godferneaux: «Le sentiment et la pensée», 1894, p. 149).

lagen erstlich in dunkeln Grüften, wenigstens sah man sie zuerst durch die finstere Werkstatt des Künstlers“ [1]). Подъ ледяною корою мысли кроется міръ великихъ радостей и страданій. „Кантъ работаетъ подъ землею, — говоритъ Ройсъ, — въ золотыхъ рудокопняхъ человѣческаго духа. Великія мысли блестятъ въ обильномъ кварцѣ его умозрѣній; но лишь съ ломомъ въ рукахъ, путемъ мучительныхъ усилій это золото можетъ быть извлечено на свѣтъ Божій“. „Критика чистаго разума„ представляетъ, по словамъ Лэдда „strictly logical and unemotional procedure“, и тѣмъ не менѣе къ ней приложимо изреченіе: das Pathos ist der Grundton des ganzen Daseins des Weltalls“. Этотъ паѳосъ философа сквозитъ въ чудныхъ словахъ Исаіи: *vexatio dat intellectum*, въ заявленіи Аристотеля на послѣдней страницѣ „Органона“: πολὺν χρόνον ἐπονοῦμεν, въ замѣчаніяхъ Канта о *мучительныхъ усиліяхъ*, о *тернистомъ пути* критики. Съ другой стороны, процессъ философскаго творчества даетъ *souveraine felicité* Декарту, *solides joies* Малебраншу, *состояніе полнаго блаженства* Шопенгауэру, τέλειαν εὐδαιμονίαν Аристотелю, *strongest impression of novelty* Коульриджу, *joie continue et souveraine* Спинозѣ (een gevoelen en genieten van de zaake zelve), *the enjoying life with new satisfaction* — Беркли. Изъ всѣхъ этихъ указаній на важное значеніе интеллектуальной эмоціи въ философскомъ творчествѣ ясно, что обособлять мысль отъ чувствованій, кастрировать ее не только не желательно, но и психологически невозможно [2]). Слѣдовательно, чтобы освободиться отъ вреднаго вліянія эмоцій на процессъ мысли, нужно не устранять ихъ, а *измѣнить ихъ отношеніе къ процессу идеаціи*. А для этой цѣли необходимо прежде всего дать себѣ ясный отчетъ въ ихъ существованіи, что мы и попытались сдѣлать. Охарактеризованное нами вліяніе эмоціи страха на мышленіе представляетъ психологическое явленіе, которое Рихардъ Авенаріусъ называетъ *тимематологической апперцепціей*. Подъ тимематологической апперцепціей Авенаріусъ разумѣетъ внесеніе *эстетической* или *этической оцѣнки* въ область чистой мысли: „Тимематологическая группа распадается на этическія и эстетическія апперцепціи, изъ которыхъ обѣ имѣютъ въ виду оцѣнку предмета и затѣмъ результатъ оцѣнки приписываютъ предмету въ качествѣ предиката,

---

[1]) Reflexionen, B. II, II, 6.

[2]) Объ энтузіазмѣ въ научномъ творчествѣ см. подробности во 2-мъ приложеніи: «*Мистическое познаніе и вселенское чувство*».

поскольку его характеризують — дурнымъ или хорошимъ, прекраснымъ или отвратительнымъ" („Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses"). Страхъ побуждаетъ насъ смѣшать идеализмъ съ иллюзіонизмомъ и перенести на него этическія и эстетическія опредѣленія безнравственной, вредной, неэстетической теоріи, не задаваясь вопросомъ, въ правѣ ли мы съ чисто логической точки зрѣнія отожествлять два понятія, можетъ быть, не имѣющія между собою ничего общаго. Описаніе подобнаго страха уже само по себѣ является средствомъ противъ него. Подмѣчая, что эмоція вынуждаетъ насъ отожествлять безъ достаточнаго основанія два понятія, мы тѣмъ самымъ парализуемъ ея возмущающее дѣйствіе на мысль, благодаря хорошо извѣстному психологическому закону, который прекрасно охарактеризованъ Гёффдингомъ въ слѣдующихъ словахъ: „Ясное пониманіе причинъ чувства дѣйствуетъ на него, проясняя и очищая его. Поэтому, *стремленіе понять чувство, овладѣвшее мною, даетъ мнѣ возможность отнестись къ нему свободнѣе*. Чувство обыкновенно отличается неопредѣленностью, которая составляетъ часть его силы, и которая можетъ исчезнуть передъ яснымъ сознаніемъ, какъ проказы нечистой силы передъ свѣтомъ божьяго дня. Стремленіе чувства къ тому, чтобы найти объясненіе и оправданіе ведетъ къ построенію и развитію цѣлыхъ теорій и гипотезъ. Когда ясное познаніе можетъ достигнуть такой силы, что открывается ничтожество превратныхъ теорій, то это оказываетъ обратное вліяніе на чувствованіе. Но *особенно важно пониманіе причинъ возникновенія чувства*" („Психологія", 280 стр.). Такимъ образомъ, необходимо, чтобы шли рука объ руку: *логическая критика* теорій, связанныхъ съ извѣстными чувствованіями, и *психологическій анализъ* происхожденія послѣднихъ, ослабляющій ихъ силу или замѣняющій ихъ другими чувствованіями (страшное становится смѣшнымъ). На первый взглядъ, замѣчаетъ Достоевскій, можетъ показаться, что „логическій выводъ уже самъ по себѣ разлагаетъ предразсудки. Разумное убѣжденіе порождаетъ тоже чувство. Мысль выходитъ изъ чувства и въ свою очередь, водворяясь въ человѣкѣ, формулируетъ новое (Подростокъ, ч. I, гл. III)". „Но, замѣчаетъ тотъ же авторъ, не всѣ натуры одинаковы: у многихъ логическій выводъ обращается иногда въ сильнѣйшее чувство, которое захватываетъ все его существо, и которое очень трудно изгнать или передѣлать. Чтобы вылѣчить такого человѣка, надо въ такомъ случаѣ измѣнить самое это чувство, что возможно не иначе, какъ замѣнивъ его другимъ

равносильнымъ. Это всегда трудно, а во многихъ случаяхъ невозможно“.

Я не сомнѣваюсь въ томъ, что „трусость въ мышленіи“ у мало развитыхъ натуръ, съ узкимъ духовнымъ кругозоромъ можетъ составлять глубоко вкоренившуюся черту. Для нихъ знакомство съ настоящей статьей будетъ, разумѣется, недостаточнымъ, чтобы излѣчиться отъ этого недостатка, и есть другое болѣе радикальное, хотя и медленно дѣйствующее средство, которое можетъ въ такихъ случаяхъ оказаться хорошимъ лѣкарствомъ. На это лѣкарство противъ возмущающаго дѣйствія эмоцій на философскую мысль указывалъ еще Кантъ: „Невѣрность вѣсовъ,—говоритъ онъ...—обнаруживается попеременнымъ помѣщеніемъ взвѣшиваемаго товара и гирь то на одну, то на другую чашку (двойное взвѣшиваніе). Односторонность вѣсовъ интеллектуальныхъ обнаруживается при помощи аналогичнаго пріема“. Мы пытаемся взглянуть на тотъ же предметъ съ чуждыхъ намъ точекъ зрѣнія, связанныхъ съ весьма различными эмоціями и настроеніями по сравненіи съ тѣми, которыя мы привыкли связывать съ опредѣленнымъ мнѣніемъ. Такъ, напримѣръ, ученіе спиритуалистовъ о безсмертіи души можетъ быть прочно ассоціировано въ нашей душѣ съ эмоціей *надежды*. Въ такомъ случаѣ „вѣсы разсудка не находятся въ полномъ равновѣсіи, и одно изъ коромыслъ, на которомъ написано *„Надежда въ будущемъ“*, въ силу нѣкотораго механическаго преимущества обладаетъ тѣмъ свойствомъ, что слабые доводы, падающіе на его чашку, перевѣшиваютъ аргументы противоположные, которые сами по себѣ болѣе вѣски“ [1]). Но, чтобы произвести въ нашемъ духѣ такой экспериментъ *двойного взвѣшиванія*, мы должны располагать широкимъ историко-философскимъ образованіемъ. Широкое историко-философское образованіе содѣйствуетъ развитію привычки *становиться на чужія точки зрѣнія*, а эта привычка содѣйствуетъ *диссоціаціи между опредѣленными эмоціями и теоретическими принципами*. Историко-философскія занятія показываютъ, что *метафизическія теоріи и опредѣленныя этическія и эстетическія построенія сочетаются въ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ*. Поясню это слѣдующимъ яркимъ примѣромъ. *Пессимизмъ* и *оптимизмъ* суть два этическихъ взгляда на міръ, и предполагаютъ въ мыслителѣ наличность соотвѣтствующихъ настроеній. *Теизмъ* и *атеизмъ* фи-

---

[1]) «Грезы духовидца, объясненныя грезами метафизики», есть русск. пер. подъ редакціей А. Л. Волынскаго. 1904.

лософа предполагають различіе извѣстнаго рода религіозныхъ представленій и настроеній. Съ другой стороны идеализмъ и реализмъ суть два противоположныхъ *теоретическихъ* взгляда на міръ. Если мы обозначимъ оптимизмъ и пессимизмъ черезъ +O и—O, теизмъ и атеизмъ черезъ +T и—T, реализмъ и идеализмъ черезъ +R и — R, то мы получимъ восемь возможныхъ сочетаній по 3, изъ которыхъ почти для каждаго можно подыскать иллюстрацію изъ исторіи философіи и литературы.

I.	Локкъ	+R+O+T.	V.	Шопенгауэръ	—R—O—T.
II.	Дюрингъ	+R+O—T.	VI.	Беркли	—R+O+T.
III.	Аккерманъ	+R—O—T.	VII.	Шелли	—R+O—T.
IV.	Вольтеръ	+R—O+T.			

Итакъ, исторія философіи сообщаетъ не только широту нашимъ воззрѣніямъ, но нейтрализуетъ вліяніе эмоцій въ качествѣ „уклонителей нормальной мысли“, пріучая насъ связывать тоже теоретическое воззрѣніе (напримѣръ, идеализмъ) съ самыми разнообразными настроеніями. Изученіе чуждыхъ намъ воззрѣній расширяетъ кругъ нашихъ интеллектуальныхъ симпатій и сообщаетъ *гибкость* нашему мышленію. Вальдштейнъ въ книгѣ „Балансъ эмоцій и интеллекта“ (1878, London), насколько извѣстно мнѣ, впервые обратилъ на это вниманіе, хотя и въ крайне поверхностной формѣ. Итакъ, *вдумчивое изученіе исторіи философіи служитъ коррективомъ противъ эмоцій въ мышленіи.*

По поводу всего сказаннаго намъ могутъ замѣтить слѣдующее: „Если „трусость въ мышленіи“ является нерѣдко эмоціональнымъ дефлекторомъ, вынуждающимъ насъ склоняться въ пользу догматическаго реализма, то нельзя ли указать другихъ психологическихъ мотивовъ, которые дѣйствовали бы въ качествѣ скрытыхъ факторовъ, уклоняя нашу мысль въ прямо противоположномъ направленіи, то есть не побуждаютъ ли догматика идеализма дорожить его точкой зрѣнія какіе-нибудь *практическіе мотивы*, сходные съ описанною нами *боязнью утратить цѣнное по преимуществу?* На это, мнѣ кажется, можетъ быть данъ утвердительный отвѣтъ. Безъ сомнѣнія догматики идеализма дорожатъ своимъ идеализмомъ не только потому, что онъ имъ кажется теоретически истиннымъ, но и потому, что эта точка зрѣнія *симпатична* имъ, на основаніи чисто практическихъ, моральныхъ или религіозныхъ соображеній. Въ этомъ можно убѣдиться, всмотрѣвшись въ конечныя психологическія основанія, побуждавшія трехъ величай-

шихъ догматиковъ идеализма Беркли, Фихте и Шопенгауэра отстаивать эту метафизическую теорію. Для Беркли идеализмъ былъ теологической гипотезой, наносившей смертельный ударъ *антирелигіознымъ* системамъ. Для Фихте идеализмъ—орудіе въ борьбѣ противъ моральнаго *фатализма* [1]). Для Шопенгауэра идеализмъ — теоретическое оправданіе *пессимизма* [2]). „Враги религіи придаютъ, говоритъ Беркли, такъ много значенія не обладающей сознаніемъ матеріи (unthinking matter); они приписываютъ весь рядъ событій или слѣпому случаю, или роковой необходимости, возникающей вслѣдствіе толчковъ, сообщаемыхъ однимъ тѣломъ другому: *какъ только* удаленъ этотъ краеугольный камень, вся ихъ система (fabric) должна неизбѣжно рухнуть до основанія". („Of the principles of the human knowledge", 204 стр. изд. Fraser'a, т. III). „Всякій логическій догматикъ, говоритъ Фихте, по необходимости фаталистъ. Онъ не отрицаетъ факта сознанія, что мы чувствуемъ себя свободными, ибо это было бы неразумно, но, со своей точки зрѣнія, онъ доказываетъ, что это – заблужденіе. Онъ отрицаетъ in toto независимость „Я", составляющаго основу для идеалиста, превращаетъ его въ простой продуктъ вещи, въ міровую случайность". Фихте не можетъ скрыть своего презрѣнія къ детерминистамъ (напр. къ Александру фонъ-Іохъ) и призываетъ на свою голову проклятія въ случаѣ измѣны догматическому идеализму, которая была бы величайшей подлостью. „Во многихъ случаяхъ,—говоритъ Риль, – истинный источникъ *теоретическаго* отрицанія реальности внѣшняго міра (Weltverneinung) можно найти въ нѣкоторой формѣ *практическаго* отрицанія реальности міра (Weltverleugnung)„. „Въ развитіи философіи Шопенгауэра пессимизмъ предшествовалъ идеализму. Изъ самыхъ раннихъ замѣтокъ философа, сообщаемыхъ Гвиннеромъ въ его біографіи этого замѣчательнаго человѣка, мы видимъ, что пессимистическое міросозерцаніе Шопенгауэра сложилось задолго до того, какъ опо нашло себѣ выходъ въ идеализмѣ". («Der ph. Kritizismus», §§ 137—139). Подобнымъ же образомъ идеалистическія разсужденія, попадающіяся въ стихотвореніяхъ Мюссе, навѣяны его пессимизмомъ. Гюйо замѣчаетъ по поводу „идиллій" Мюссе: „Послѣдствіемъ этого тревожнаго исканія чего-то повыше является у Мюссе нѣкоторое ослабленіе вѣры въ реальность настоящаго міра; въ Мюссе пробудилась жажда идеальнаго, которую не въ состояніи утолить

[1]) Подробности см. въ моей статьѣ: «*Фихте*» въ словарѣ Брокгауза и Ефрона.

[2]) Подробности см. въ моей статьѣ: «*Шопенгауэръ*» тамъ же.

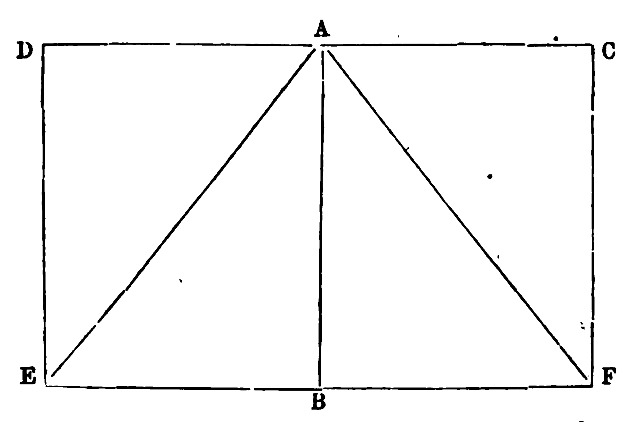
„мѣдные сосцы реальнаго міра“ [1]). „Пессимизмъ — руководящая идея, такъ сказать, врожденное понятіе въ философіи Шопенгауэра. Міръ долженъ быть только сномъ, который при отрицаніи воли къ жизни, при пробужденіи „лучшаго сознанія“ самъ собою исчезнетъ“ (136. 140). Итакъ, практическіе мотивы могутъ одинаково уклонять нашу мысль, какъ въ сторону догматическаго реализма, такъ и въ сторону догматическаго идеализма. Наши эмоціи, вторгаясь въ процессъ мышленія, порождаютъ прямо противоположныя метафизическія иллюзіи, и вмѣстѣ съ Кантомъ допуская, что точка зрѣнія критицизма является нормой философскаго мышленія свободнаго отъ противорѣчій, мы можемъ сказать вмѣстѣ съ нимъ, что „ошибка происходитъ только отъ вліянія чувственности (въ данномъ случаѣ эмоцій и практическихъ стремленій) на разсудокъ, въ виду чего субъективныя основы сужденія сливаются съ объективными и заставляютъ послѣднія уклониться отъ ихъ назначенія, такъ же, какъ движущееся тѣло, хотя оно и должно идти въ своемъ направленіи по прямой линіи, принимаетъ криволинейное направленіе, если на него дѣйствуетъ другая сила въ другомъ направленіи. Чтобы

[1]) То-же мы видимъ въ очень яркой формѣ у Фета. Въ противоположность оптимисту и реалисту Полонскому, Фетъ идеалистъ и пессимистъ и притомъ *идеалистъ, потому что пессимистъ*, какъ это видно изъ стихотворенія:

Измученъ жизнью, коварствомъ надежды,
Когда имъ въ битвѣ душой уступаю,
И днемъ, и ночью смежаю я вѣжды
И какъ-то странно порой прозрѣваю.
Еще темнѣе мракъ жизни вседневной,
Какъ послѣ яркой осенней зарницы,
И только въ небѣ, какъ зовъ задушевный,
Сверкаютъ звѣздъ золотыя рѣсницы.
И такъ прозрачна огней безконечность,
И такъ доступна вся бездна эѳира,
Что прямо смотрю я изъ времени въ вѣчность,
И пламя твое узнаю, солнце міра!
И неподвижно на огненныхъ розахъ
Живой алтарь мірозданья курится,
Въ его дыму, какъ въ творческихъ грезахъ,
Вся сила дрожитъ, и вся вѣчность снится.
И все, что мчится по безднамъ эѳира,
И каждый лучъ, плотской и безплотный —
Твой только отблескъ, о солнце міра!
И только сонъ, только сонъ мимолетный.
И этихъ грезъ въ міровомъ дуновеньи,
Какъ дымъ, несусь я и таю невольно;
И въ этомъ прозрѣньи, и въ этомъ забвеньи
Легко мнѣ жить и дышать мнѣ не больно.

Другимъ яркимъ примѣромъ поэта идеалиста *вслѣдствіе* пессимизма можетъ служить Ленау. См. заключит. монологъ его «Фауста» а также Эдгаръ Поэ въ стихотвореніи: «A dream within a dream».

отличить своеобразную дѣятельность разсудка отъ той силы, которая къ нему примѣшивается, на ложное сужденіе надо смотрѣть, какъ на діагональ между двумя силами, которая опредѣляетъ сужденіе по двумъ различнымъ направленіямъ". („Кр. ч. р." 241-я стр.). Если примѣнить это замѣчаніе Канта къ вышеприведеннымъ разсужденіямъ, то параллелограммъ силъ, создающихъ метафизическія иллюзіи, можетъ быть представленъ въ такомъ видѣ:



AB = *критицизмъ.*
AE = догматическій *идеализмъ.*
AF = догматическій *реализмъ.*
AD = *практическіе мотивы,* уклоняющіе мышленіе отъ строго логическаго пути: *пессимизмъ.* борьба противъ *фатализма.*
AC = *практическіе мотивы,* уклоняющіе мышленіе отъ строго логическаго пути: *трусость* въ мышленіи.

Борьба догматиковъ реализма и идеализма, въ которой психологическіе мотивы обостряютъ противоположности теоретическихъ взглядовъ, представляетъ прекрасную иллюстрацію того соціальнаго явленія, которое Тардъ называетъ *логической дуэлью.* Догматикъ прежде всего—человѣкъ дѣла, борецъ за практическіе интересы, отстаиваніе которыхъ ослабляетъ въ немъ способность объективно изслѣдовать истину, не впадая въ одностороннюю, логически несостоятельную крайность... „Принято называть, говоритъ Тардъ, *„hommes d'action"* людей, которые, оказывая сильное воздѣйствіе другъ на друга, въ концѣ-концовъ взаимно нейтрализуютъ другъ друга, а люди мысли тѣмъ временемъ накопленіемъ усилій, послѣдовательной разработкой своихъ открытій, ведутъ за собою міръ" („L'opposition universelle", p. 372, 1897).

Въ предшествующемъ изслѣдованіи мы имѣли въ виду логически обосновать критицизмъ, здѣсь же мы только отмѣтимъ

логическія ошибки, очевидныя и съ догматической, и съ критической точки зрѣнія, которыя проистекаютъ отъ вторженія эмоцій въ область мысли. Эти ошибки въ вышеописанномъ явленіи, „трусости въ мышленіи“ могутъ быть сведены къ двумъ типамъ [1]). I) Одинъ изъ нихъ заключается въ *ignoratio elenchi*. Подъ вліяніемъ эмоціи мы стараемся указать на опасность и несостоятельность не идеализма, а иллюзіонизма, который мы съ нимъ смѣшиваемъ. Это прекрасно разъяснено Миллемъ, который опредѣляетъ это смѣшеніе двухъ понятій, какъ «fallacy of confusion». Онъ говоритъ: „Навсегда останется явнымъ свидѣтельствомъ недостатка метафизической глубины Рида, Стьюарта и, прибавлю съ грустью, Брауна тотъ фактъ, что они упорствовали во мнѣніи, будто Беркли, вполнѣ увѣровавъ въ свое ученіе, долженъ былъ бы свалиться въ канаву или разбить себѣ голову о верстовой столбъ. Какъ будто лица, не признающія реальности скрытой причины ихъ ощущеній, не могли бы въ то-же время вѣрить, что между самыми ощущеніями существуетъ неизмѣнная закономѣрность (a fixed order). Такой неспособности понимать различіе между вещью и ея чувственными проявленіями или, выражась на языкѣ метафизики, между ноуменомъ и феноменомъ невозможно было бы встрѣтить даже у самаго тупого ученика Канта или Коульриджа“ (Logic. v. II, p. 412). II) Но, кромѣ ignoratio elenchi, „трусость въ мышленіи“ приводитъ и къ другой еще болѣе грубой логической ошибкѣ, которая можетъ быть охарактеризована, какъ нарушеніе правила непосредственнаго умозаключенія *per judicia subalternata* отъ общаго къ частному, согласно которому, если общее сужденіе истинно, то и частное ему соотвѣтствующее должно быть истинно. Если мы признаемъ, что вообще *ни одинъ* фактъ сознанія не вынуждаетъ насъ предполагать существованіе бытія, абсолютно независящаго ни отъ какого сознанія, то мы не имѣемъ права ссылаться въ то же время на „голосъ чув-

---

[1]) Признавая извѣстную точку зрѣнія въ философіи *опасною*, мы отнюдь не проявляемъ трусости въ мышленіи, *если логически мотивируемъ наши опасенія*. Трусость въ мышленіи есть логически необоснованное опасеніе, запутывающее насъ въ противорѣчія, и, слѣдовательно, она есть величайшая *неосторожность*. Наоборотъ, опасенія, связанныя съ логическимъ обоснованіемъ соображеній, вынуждающихъ насъ признать извѣстный взглядъ опаснымъ, есть чистѣйшее выраженіе научной *осторожности* даже въ томъ случаѣ, если логическіе доводы несостоятельны. Такъ, напримѣръ, опасенія Гартманна, будто идеализмъ ведетъ къ иллюзіонизму вовсе не есть трусость въ мышленіи, потому что Гартманнъ *доказываетъ* свой взглядъ, вѣрно или нѣтъ это другой вопросъ. *Ни въ одномъ изъ вышеприведенныхъ случаевъ трусости передъ идеализмомъ не дано логическаго доказательства его тождественности съ иллюзіонизмомъ.*

ства“, на „интуицію“, на „здравый смыслъ“ или вообще на тотъ или другой *частный* фактъ сознанія, какъ на свидѣтельство, указывающее на несомнѣнное существованіе трансцендентнаго бытія. Въ противномъ случаѣ мы наталкиваемся на вопіющее противорѣчіе. Именно такое противорѣчіе въ поразительно грубой формѣ мы встрѣчаемъ въ упомянутомъ выше психологическомъ изслѣдованіи Дильтея: „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht“. Исходя изъ предположенія идеалистовъ, что весь внѣшній міръ, всѣ воспріятія и наличность другихъ живыхъ существъ суть порожденія „я“, Дильтей говоритъ: „Столь запутанный механизмъ сложныхъ соотношеній, которыя въ совокупности порождаютъ какъ разъ видимость существованія реальныхъ предметовъ, разумѣется, предполагаетъ нѣчто, дѣйствующее цѣлесообразно, что происходитъ не только въ нашемъ сознаніи. Мы можемъ назвать его „я“ или Богъ или демонъ—это во всякомъ случаѣ самое несуразное представленіе, какое мы можемъ образовать, единственное въ своемъ родѣ гипотетическое чудовище. Совершенно безцѣльная, безсмысленная цѣлесообразность! Съ тѣхъ поръ какъ я, отдѣльный человѣкъ, сталъ сознавать себя и помнить, это существо уже должно было приноровить мой первичный опытъ къ закономѣрной связи всѣхъ моихъ будущихъ опытовъ. Постоянно должна была производиться огромная затрата интеллигенціи, направленная къ призрачной цѣли (für den nichtigsten Zweck), къ пустой видимости. *Всѣ нравственныя чувства, возникающія въ этой серіи опытовъ, весь трудъ, затрачиваемый героическими усиліями человѣческой воли, можетъ быть обусловленъ лишь этою видимостью и долженъ быть направленъ на нѣчто призрачное.* Такимъ образомъ, этотъ міръ видимости превращается въ міръ обмана; но мудрѣйшее и безполезнѣйшее существо, породившее все это и есть какъ разъ то самое мое „я“, въ которомъ заключаются мои нравственныя чувства. Легко видѣть, сколь *неправдоподобно* такое предположеніе. *Чтобы отвергнуть его, достаточно его лишь формулировать. Но опровергнуть его логически (allgemeingültig) никто не въ состояніи*“ (1015—1016). Вотъ то безвыходное вопіющее противорѣчіе, къ которому неизбѣжно приводитъ трусость въ мышленіи и связанные съ нею призывы къ чувству, вопли негодованія и страшныя слова по адресу идеализма, въ лучшемъ случаѣ, какъ мы видѣли, они представляютъ лишь ко-

мическое ignoratio elenchi [1]). Но совершенно такимъ же ignoratio elenchi было бы съ моей стороны убѣжденіе, что чисто психологическій анализъ „трусости въ мышленіи" достаточенъ *самъ по себѣ*, чтобы опровергнуть философскій реализмъ. Для человѣка, который путемъ чисто логическаго анализа понятій приходитъ къ заключеніи, что онъ *доказалъ* реальность трансцендентнаго бытія, моя статья ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть значенія опроверженія его взгляда, такъ какъ я въ ней не подвергаю критикѣ старое догматическое понятіе „вещи въ себѣ". Болѣе ста лѣтъ отдѣляетъ насъ отъ того времени, когда, по словамъ Шиллера:

Метафизика скончалась, не оставивъ наслѣдниковъ.
И вотъ съ аукціона продаются «вещи въ себѣ».

Слишкомъ много вниманія удѣлялось до сихъ поръ логическому опроверженію *доказательствъ* существованія вещей въ себѣ, и слишкомъ мало было попытокъ пошатнуть *увѣренность* въ доказуемости ихъ существованія путемъ психологическаго анализа тѣхъ мотивовъ, которые побуждаютъ насъ дорожить этимъ „наслѣдіемъ метафизики". Съ другой стороны есть много лицъ, которыя, признавая логическую непровержимость идеализма и въ частности критическаго идеализма, который *настаиваетъ на одинаковой недоказуемости, какъ существованія, такъ и несуществованія вещей въ себѣ и объясняетъ міровыя явленія, не прибѣгая къ помощи этого понятія*, въ то-же время *боятся*, что онъ ведетъ къ иллюзіонизму. Съ ихъ точки зрѣнія, идеали-

---

[1]) Можно сказать, что эта мысль начинаетъ мало-по-малу проникать въ сознаніе противниковъ критицизма; вотъ что пишетъ Вильгельмъ Іерузалемъ въ своей интересной книгѣ: «Die Urtheilsfunction»: «Мнѣ не можетъ оказать никакой поддержки (при опроверженіи идеализма) ссылка на здравый смыслъ, на наивное ходячее воззрѣніе, ибо, хотя я не думаю вмѣстѣ съ Кантомъ, что философъ долженъ краснѣть передъ ссылками на здравый человѣческій смыслъ, но все-таки я привыкъ опровергать логическіе аргументы логически, а не истерическими призывами къ чувству. Законы логики такъ часто оправдывались въ моихъ глазахъ, что сомнѣніе въ ихъ общезначимости невозможно; между тѣмъ я прихожу тутъ (въ допущеніи критическаго идеализма) къ результату, который мнѣ кажется абсурдомъ. Въ виду этого я долженъ попытаться аттаковать идеализмъ логически». Справедливо предполагая далѣе, что *«заблужденіе, которое чувствуется нами, должно быть показано таковымъ логическимъ путемъ»*, онъ прибавляетъ: «Дешевыя шутки, попытка поднять на смѣхъ результаты глубокаго размышленія, кажутся мнѣ недостойными мыслителя, да и сами по себѣ онѣ лишены всякаго значенія. *Только логическіе аргументы могутъ намъ помочь»*. («Die Urtheilsfunction», S. 230—231, 1895 года). «Если для ученія, какъ говоритъ Шефтсбери, недурнымъ пробнымъ камнемъ служитъ, когда оно благополучно переноситъ осмѣяніе, то критическіе философы, которые придутъ послѣдними, будутъ и смѣяться лучше всѣхъ» (Im. Kant: «Rechtslehre», введеніе).

стическое міросозерцаніе неуязвимо, какъ Ахиллесъ, но и у Ахиллеса было одно уязвимое мѣсто—пята, и эта пята идеализма—его практическая несостоятельность, его опасность, такъ какъ онъ ведетъ къ иллюзіонизму. Такъ, напримѣръ, Браунъ, подобно Дильтею, признаетъ, что Ридъ и школа здраваго смысла не опровергли идеализма съ логической точки зрѣнія: „Скептическій аргументъ (относительно существованія вещей въ себѣ), какъ простой діалектическій кунстштюкъ (as a mere play of reasoning), не допускаетъ возраженій". По мнѣнію Брауна credo идеалиста и догматика тожественно и состоитъ изъ двухъ положеній:

1) Нельзя логически доказать существованіе внѣшняго міра.

2) Вѣра въ его реальность есть сила, по степени равная логическому аргументу и абсолютно непреодолимая.

Вся разница между догматикомъ и скептикомъ заключается въ томъ, что скептикъ первое произноситъ *громко*, второе—*шопотомъ*, а сторонникъ здраваго смысла, *бѣгло* упоминая о первомъ положеніи, *долго* останавливается на второмъ, которое произноситъ увѣреннымъ тономъ. Я желаю, чтобы лица, изучающія критическій идеализмъ, обратили вниманіе на тѣ опасенія, которыя онъ вызываетъ въ ихъ душѣ. Болѣе вдумчивое изученіе научно-философскаго критицизма приводитъ къ убѣжденію, что эта теорія не имѣетъ ничего общаго съ иллюзіонизмомъ, что у ея послѣдователя „лошадь попрежнему находится въ конюшнѣ, и книги стоятъ по прежнему на полкахъ на тѣхъ же мѣстахъ" [1]). Но такое теоретическое изученіе не всегда бываетъ достаточно, чтобы *вызвать диссоціацію* между представленіями А (идеализмъ) и В (иллюзіонизмъ). Можетъ быть, чтеніе настоящаго психологическаго этюда *посодѣйствуетъ образованію такой диссоціаціи*, поселивъ въ читателѣ подозрѣніе, что страхи передъ критическимъ идеализмомъ — смѣшные страхи, что если исповѣдывать идеализмъ и „опасно", то во всякомъ случаѣ это—καλὸς κίνδυνος—благородный рискъ. А что психологическій анализъ „трусости въ мышленіи" можетъ быть небезполезенъ въ русскомъ обществѣ, въ этомъ я имѣлъ случай убѣдиться изъ личнаго опыта и изъ личныхъ наблюденій. Опасенія утратить нѣчто цѣнное, утративъ догматическую вѣру въ существованіе вещей въ себѣ, долго преслѣдуетъ почти всякаго, изучающаго критическую философію, и недостаточно усвоить принципы критицизма, надо *живо почувствовать комизмъ опасеній*, которыя онъ вызываетъ въ насъ,

---

1) Слова Беркли.

чтобы окончательно отъ нихъ отдѣлаться. Въ 1897 году на русскую публику произвело сильное впечатлѣніе слѣдующее событіе. Въ одномъ провинціальномъ городѣ паложилъ на себя руки старикъ-еврей. Онъ былъ найденъ мертвымъ, сидящимъ въ креслѣ. Передъ нимъ лежала на столѣ развернутая книга—„Критика чистаго разума". Тутъ же на бумагѣ было написано двустишіе:

Наслѣдства не оставляю,
Въ день Троицы жизни лишаясь.

По этому поводу въ печати указывали на безотрадность критическаго идеализма, который ведетъ къ самоубійству. Въ томъ же году въ студенческомъ обществѣ при Спб. университетѣ читался интересный рефератъ, въ которомъ указывалось на то, что критицизмъ ведетъ къ иллюзіонизму, и высказывались такія же опасенія относительно практическаго значенія этого ученія. Я упоминаю объ этихъ фактахъ, потому что они не единичныя явленія, а типичныя образчики отношенія къ критическому идеализму очень многихъ лицъ среди русскаго общества. Напомню имъ слова Александра Бэна:

„Лучшее средство противъ страха—наука".

ПРИЛОЖЕНІЕ II.

О мистическомъ познаніи
и
„вселенскомъ чувствѣ“.

Мистическое познаніе и „вселенское чувство“.

(Читано въ Философскомъ Обществѣ при Императорскомъ СПБ. Университетѣ 2-го ноября 1904 г.).

Оставь, о духъ мой, вскорѣ всѣ земляныя мѣста,
Взойди, духъ мой, на горы, гдѣ правда живетъ свята;
Гдѣ покой, тишина отъ вѣчныхъ царствуетъ лѣтъ;
Гдѣ блещетъ та страна, въ коей неприступный свѣтъ.
Григорій Сковорода.

Въ самое послѣднее время появился рядъ замѣчательныхъ изслѣдованій по психологіи мистики, среди которыхъ особенно выдаются удивительная по глубинѣ и богатству содержанія книга Джэмса: «The varieties of Religious experience», выдержавшая въ первый же годъ *пять* изданій, и замѣчательно интересная «Философія религіи» Гёффдинга. Оба сочиненія, заключая въ себѣ много поучительнаго и для теоріи познанія, однако не изслѣдуютъ ближайшимъ образомъ особенностей мистическаго восиріятія съ гносеологической точки зрѣнія. Настоящее изслѣдованіе имѣетъ цѣлью указать нѣкоторые выводы, которые могутъ быть сдѣланы изъ психологическаго изученія этого явленія для теоріи познанія. Для этой цѣли я попытаюсь, исходя изъ описаній мистическаго воспріятія, даваемаго наиболѣе яркими пред-

ставителями мистики, показать слѣдующее: 1) Описаніе мистическаго воспріятія характеризуется у мистиковъ *отрицаніемъ всѣхъ или почти всѣхъ основныхъ условій раціональнаго познанія* — противоположности субъекта и объекта, временнаго и пространственнаго характера состояній сознанія и постоянства законовъ мышленія. 2) *Буквальное* пониманіе подобнаго описанія, то-есть, признаніе отрицательныхъ положеній мистицизма абсолютными, а не относительными, не имѣетъ никакого смысла и отнюдь не раскрываетъ передъ нами природы тѣхъ замѣчательныхъ психическихъ явленій, которыя обозначаются именемъ мистическаго воспріятія. 3) Однако стремленіе придать такимъ безсмысленнымъ абсолютнымъ отрицаніямъ систематическую форму находитъ себѣ объясненіе въ томъ фактѣ, что такія отрицанія основываются на психологическихъ иллюзіяхъ, постоянно и законосообразно дѣйствующихъ въ человѣческомъ духѣ. 4) Если отказаться отъ буквальнаго истолкованія мистическихъ отрицаній и признать ихъ *метафорическими*, то въ мистическомъ воспріятіи можно будетъ отмѣтить нѣкоторыя особенности, представляющія глубокій интересъ. 5) Интересъ этотъ заключается въ общихъ чертахъ между мистическимъ воспріятіемъ и немистическими состояніями человѣческаго духа, играющими очень важную роль въ нашей душевной жизни.

I) Мистическое воспріятіе есть *сверхразумное* познаніе Бога или Абсолюта. Такимъ его характеризуютъ: *Плотинъ*, называя его ἔχστασις, ἄπλωσις, ἀφή, *Соломонъ* — somnium, *Іоаннъ* — σιγή, *Іовъ* — suspensio, *Эккартъ* — Füncklein, *Гюю С. Викторъ* и *Ришаръ С. Викторъ* — contemplatio, *Бернардъ* — excessus [1]) *Рюисбрёкъ* — unio mystica, *Бонавентура* [2]) — apex mentis, συντέρεσις, *Жанъ де-Ла-Круа* — buelo de espiritu, *г-жа Гюйонъ* —

1) См. А. Вертеловскій: «Западная средневѣковая мистика и ея отношеніе къ католичеству», ч. I, 1888, стр. 123—126, гдѣ приведено описаніе «сліянія» съ Богомъ.

2) «Extasis est deserto exteriore homine sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio ad superintellectualem divini amoris fontem».

jouissance du centre, *Франсуа*—sainte indifference [1]), *Жеромъ Граціанъ*—contacto de la divinidad, *Николай Кребсъ*—comprehentia incomprehensibilis [2]). Я приведу здѣсь цѣликомъ описаніе этого душевнаго состоянія у перваго изъ поименованныхъ мистиковъ, такъ какъ это описаніе мнѣ кажется особенно типичнымъ. Плотинъ даетъ слѣдующее великолѣпное описаніе мистическаго экстаза: «Такъ какъ въ моментъ лицезрѣнія Бога исчезаетъ всякая двойственность, такъ какъ созерцающій духъ отожествляется до такой степени съ созерцаемымъ, что, собственно говоря, не созерцаетъ его, а сливается съ нимъ воедино, то понятно, что лишь тотъ можетъ сохранить въ себѣ образъ Бога, кто можетъ сохранить цѣлымъ воспоминаніе о томъ, какимъ самъ онъ былъ во время лицезрѣнія Божія; бываетъ же самъ онъ тогда въ состояніи такого объединенія, сосредоточенія, въ которомъ не сознаетъ никакого различія ни въ себѣ самомъ, ни по отношенію ко всему другому; въ этомъ экзальтированномъ его состояніи никакая душевная дѣятельность не проявляетъ себя—ни гнѣвъ, ни пожеланіе, ни разсудокъ, ни даже мышленіе; можно сказать, что онъ и самъ тутъ весь какъ бы исчезаетъ, ибо восхищенный и изступленный, очутившись въ полномъ уединеніи ото всего и въ совершенной тишинѣ, погрузившись всецѣло въ глубину собственнаго существа, не обращая вниманія ни на что другое, даже на самого себя, онъ словно столбенѣетъ, весь обращается въ полный чистый покой; даже ничто прекрасное не привлекаетъ его въ то время, какъ духъ его воспаряетъ выше самой красоты, выше всего сонма добродѣтелей, подобно тому, какъ проникшій во внутреннее святилище оставляетъ позади себя статуи, стоящія въ храмѣ, какъ такіе

---

1) Онъ различаетъ въ экстазѣ слѣдующія ступени: 1) созерцаніе, 2) recueillement amoureux, 3) sainte quietude, 4) escoulement et liquefaction de l'âme en Dieu и 5) полное поглощеніе души Богомъ — sainte indifference («Traité de l'amour en Dieu», 1616) См. Luthardt: «Geschichte der Christlichen Ethik», 1893.

2) См. Récéjac: «Essai sur les fondements de la connaissance mystique», 1897, p. 58. Также Rousselot: «Les mystiques espagnols» 1867.

предметы, которые предстануть первыми его взору уже послѣ того, какъ онъ узрѣлъ сокровенное святая святыхъ и наслаждался общеніемъ не съ образомъ или изваяніемъ, которому принадлежитъ лишь второстепенное значеніе, а съ самимъ Божествомъ. Собственно говоря, слова: «созерцаніе», «зрѣлище» (θέαμα, θέα) не выражаютъ вполнѣ (характера этого состоянія души въ общеніи съ Богомъ), ибо это есть скорѣе всего экстазъ, превращеніе себя въ нѣчто совершенно простое и чистое, *приливъ силы*, жажда тѣснѣйшаго единенія, напряженіе ума въ стремленіи къ возможно полному сліянію съ тѣмъ, котораго желательно зрѣть во святая святыхъ единенія, а въ концѣ-концовъ полнѣйшее успокоеніе (ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὑτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται), а кто разсчитываетъ какъ-либо иначе узрѣть Бога, тотъ едвали успѣетъ достигнуть общенія съ нимъ»[1]).

Ямвлихъ «совѣтуетъ часто сосредоточивать въ единство множественность нашихъ мыслей, возвращать къ центру то, что излучается къ периферіи, и приближаться въ этомъ состояніи единства и разумѣнія къ тому, что едино и разумно, чтобы охватить его единою, великою, недѣлимою, умопостигаемой мыслію[2])».

Проклъ развиваетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ: «Достигнувши научнаго познанія, оставимъ въ сторонѣ анализы, синтезы и различныя операціи дискурсивной мысли и направимъ нашу душу къ простымъ (непосредственнымъ) интуиціямъ интеллектуальной способности. Наука въ сущности не есть наивысшая степень познанія; надъ нею есть еще Интеллигенція: я не говорю здѣсь объ Интеллигенціи, отдѣленной отъ души (такова

---

1) Bibliotheca scriptorum graecorum: Plotini Enneades, Enneadis VI liber IX, 11. 1855, изд. Didot, стр. 539-я. Цитата приведена изъ русскаго перевода проф. Малеванскаго: «Вѣра и разумъ». 1900, филос. отд., ч. II-я, стр. 419—20: «Избранные трактаты Плотина».

2) Plotin: «Enneades», trad. par Bouillier, II, 640.



верховная Интеллигенція), но объ *озареніи*, которое душа получаетъ отъ послѣдней..... Подобное повсюду познается подобнымъ: раціональныя вещи — разумомъ, интеллигибельныя — Интеллигенціей...... Это высшій изъ нашихъ актовъ: черезъ него мы становимся вдохновенными (ἔνθεοι), когда, избѣгнувъ всякой множественности, всецѣло предаваясь объединенію самихъ себя (ἕνωσις ἡμῶν), мы становимся единствомъ и получаемъ форму Единаго»[1]).

Спрашивается, какъ понимать, это *сліяніе субъекта съ объектомъ?* Его можно понимать, или какъ состояніе сознанія, или какъ *абсолютно безсознательную* дѣятельность. Первое пониманіе сводится не къ реальному раствореню субъекта въ объектѣ, но къ потерѣ возможности наблюдать за своимъ «я», то есть, къ *блаженному самозабвенію*, въ полномъ поглощеніи вниманія объектомъ созерцанія. Но мистицизмъ настаиваетъ на *реальномъ* отожествленіи субъекта съ объектомъ, то есть, на полной безсознательности. О безсознательности же можно говорить, имѣя въ виду или абсолютно безсознательныя психическія состоянія, или перерывъ въ сознаніи, то есть временное отсутствіе его и существованіе взамѣнъ его одних физіологическихъ процессовъ. Однако послѣднее пониманіе несовмѣстимо съ мистицизмомъ, ибо онъ характеризуетъ экстазъ, какъ *блаженное* состояніе души, а не какъ движеніе частицъ матеріи. Слѣдовательно, здѣсь надо допустить *абсолютно безсознательныя психическія состоянія* вслѣдствіе полнаго *растворенія* индивидуальнаго сознанія въ высшей Интеллигенціи, въ Абсолютѣ. А такія состоянія допущены быть не могутъ потому, что это выраженіе, понимаемое буквально, не имѣетъ никакого понятнаго смысла и въ настоящее время подвергнуто въ психологіи вполнѣ заслуженному остракизму. «Когда безсознательному представленію приписываютъ реальное существованіе, то «въ такомъ случаѣ переcту-

1) Ibid, II, 641. Подобное же описаніе мистическаго воспріятія у Порфирія, см. ibid. стр. 622.

паютъ предѣлъ его эмпирически дозволеннаго употребленія. Очевидно, при этомъ превращеніи образныхъ выраженій въ реальности участвовало все еще обычное въ психологіи субстанціализированіе представленій. О какомъ-нибудь волевомъ дѣйствіи мы не употребимъ поверхностнаго выраженія, что оно исчезло изъ сознанія, коль скоро оно окончилось; или, коль скоро повторяется тотъ же самый волевой актъ, не скажемъ, что онъ возвращается въ сознаніе. Каждое единичное хотѣніе остается особымъ актомъ. Если оно возвращается, то оно должно возникать вновь, но ни въ какомъ случаѣ мы не допускаемъ, что оно продолжало существовать въ промежуточный періодъ какъ безсознательное хотѣніе. А такъ какъ представленія относятся къ предметамъ, то утверждается, что сами они — предметы, которые исчезаютъ и появляются, но никогда не перестаютъ существовать. Сравненіе сознанія со сценой принимается здѣсь не только за образное выраженіе, но и за соотвѣтствующее самой дѣйствительности» (Вундтъ, «Система Философіи», пер. Водена, стр. 344-я. Также Штёррингъ: «Психопатологія etc.», 1903, стр. 147).

Наряду съ указанной формой мистическаго экстаза, гдѣ мистикъ констатируетъ свое *реальное* отожествленіе съ Абсолютомъ, существуетъ созерцаніе Абсолюта, *не сопровождающееся сліяніемъ съ нимъ*, какъ *низшая ступень* того же душевнаго состоянія. Вотъ что справедливо замѣчаетъ по этому поводу англійскій психіатръ Маудсли: «Формы, въ которыхъ въ различныхъ странахъ въ различныя эпохи сверхъестественное сообщалось различнымъ людямъ, могутъ быть въ грубыхъ чертахъ раздѣлены на три главныхъ класса: I) Видимое появленіе божества, или его вѣстника, ангела, который при помощи видимыхъ знаковъ или членораздѣльной рѣчи сообщаетъ лицу пользующемуся благоволеніемъ, то, что́ ему надлежитъ вѣдать, причемъ у каждаго народа велѣнія его бога или боговъ соотвѣтствуютъ его чаяніямъ и отвѣчаютъ интеллектуальному уровню и моральнымъ стремленіямъ; II) таинственная и непреодолимая

одержимость божествомъ индивидума, который, будучи охваченъ сильнымъ психическимъ и тѣлеснымъ возбужденіемъ или погрузившись въ безсознательность по отношенію къ окружающему, подобную той, какая встрѣчается въ состояніи «транса», произноситъ безсознательно, или повинуясь неудержимому импульсу, рядъ сентенцій, которыя иногда въ силу своей совершенной непонятности и безсвязности требовали поясненій со стороны спеціальнаго толкователя или пророка, чтобы быть понятыми, иногда же были достаточно связны, чтобы впослѣдствіи, будучи записаны, быть принятыми за высшее откровеніе; III) экзальтація индивидума, достигающая формы духовнаго экстаза, въ теченіе котораго онъ, будучи обособленъ отъ чувственныхъ вещей и внѣ себя, но *въ непосредственномъ общеніи съ божествомъ*, познаетъ сверхразумныя истины духовнаго міра, которыя совершенно недоступны для обычнаго познанія при помощи чувствъ и разсудка. При обзорѣ этихъ трехъ формъ сверхъестественнаго общенія сразу бросается въ глаза прогрессивное развитіе способовъ такого общенія въ смыслѣ прогрессирующей утонченности. Въ первыхъ двухъ способахъ общенія съ божествомъ ихъ грубый характеръ не вяжется съ утонченными воззрѣніями современной мысли на таковое. За исключеніями, встрѣчающимися въ непросвѣщенныхъ массахъ, въ малокультурныхъ странахъ или въ глуши провинціи, исключеніями, рѣдкость которыхъ лишь подтверждаетъ общее правило, лицо, которое вздумало бы утверждать, что оно видѣло божество или вѣстника божія, было бы скорѣе признано подходящимъ паціентомъ для псикіатра, чѣмъ человѣкомъ, достойнымъ канонизированія въ качествѣ святого или вдохновеннаго пророка... Только третій видъ общенія съ богомъ, экстатическая интуиція божества, сохраняетъ жизненность среди просвѣщенныхъ людей въ культурныхъ странахъ» [1]).

1) «Natural causes and supernatural seemings», by Henry Maudsley, 1887, part III, Theopneusticism: the attainement of supernatural knowledge by divine inspiration, section 1. Ecstatic Intuition, p. 269—271.

Гомперцъ въ превосходной маленькой статьѣ: «Къ пониманію мистиковъ» освѣщаетъ явленіе «сліянія субъекта съ объектомъ» съ нѣсколькихъ сторонъ. Во первыхъ, по его мнѣнію, съ этимъ явленіемъ связанъ первичный фактъ сознанія *гносеологическаго порядка*, именно, переходъ отъ реалистической точки зрѣнія на міръ *къ идеалистической*. Зарожденіе мысли, что «*міръ есть мое представленіе*», можетъ быть, составляетъ опорный пунктъ для мнимаго «сліянія» субъекта съ объектомъ. Рядомъ съ этимъ фактомъ Гомперцъ отмѣчаетъ въ мистическомъ экстазѣ первичный фактъ сознанія *этическаго* порядка, заключающійся въ слѣдующемъ: «чѣмъ шире у человѣка кругъ объектовъ, который ощущается имъ принадлежащимъ его «Я», тѣмъ интенсивнѣе будетъ переживаемое имъ *чувство мощи*. Но именно сфера принадлежащаго нашему «Я» сама по себѣ очень измѣнчива. Она можетъ ограничиваться крайне узкимъ кругомъ такихъ интересовъ, которые служатъ самосохраненію, а также и такими объектами, которые могутъ или удовлетворять этимъ интересамъ, или препятствовать ихъ осуществленію. Но эта же самая сфера можетъ расширяться безпредѣльно черезъ рядъ посредствующихъ ступеней, прежде всего черезъ «участіе» въ отдѣльныхъ людяхъ и черезъ расширеніе въ сферахъ различнаго рода житейскихъ дѣятельностей; далѣе черезъ возрастающій интересъ къ вопросамъ «общаго характера» и судьбамъ человѣчества, наконецъ, черезъ отожествленіе себя съ продуктами собственнаго творчества въ творческомъ процессѣ или съ неограниченнымъ кругомъ существъ въ любви. Чѣмъ ближе къ первой ступени этого рода стоитъ жизнь человѣка, тѣмъ болѣе «бѣдной» мы ее называемъ, тѣмъ зато болѣе «богатой», чѣмъ ближе стоитъ она къ послѣдней ступени ряда». Эти градаціи соотвѣтствуютъ степенямъ чувства силы и полноты:... эти чувства выростаютъ съ «расширеніемъ» нашего «Я» въ нѣчто «сверхъиндивидуальное» и умаляются въ нѣчто «личное» по мѣрѣ съуженія нашего «Я». Вотъ потому то преодолѣніе этого «личнаго» нашего «Я» связано съ «расширеніемъ» общечеловѣ-

ческаго чувства жизни, которое заявляетъ себя преимущественно въ качествѣ «вдохновителя» нашего сознанія»[1]). Это явленіе имѣется налицо и въ вышеприведенномъ описаніи экстаза у Плотина, гдѣ говорится о *приливѣ силы*.

Итакъ, состояніе экстаза въ его высшей формѣ предполагаетъ, согласно мистикамъ, полное сліяніе субъекта съ объектомъ, такъ сказать, уничтоженіе или раствореніе одного въ другомъ. Такое сліяніе сопровождается непремѣнно освобожденіемъ отъ пространственно-временныхъ условій, которыя чужды Абсолюту, какъ таковому; пріобщаясь къ Абсолюту въ блаженномъ экстазѣ, мы преодолѣваемъ пространственно-временныя преграды: всякая множественность, связанная съ пространствомъ и временемъ, исключила бы полное сліяніе съ единствомъ абсолютнаго.

II) «Было бы логично, говоритъ Плотинъ, измѣрять прошедшее, когда оцѣниваютъ время, относящееся къ тому, чтó уже не существуетъ, напримѣръ, къ покойникамъ; но было бы нелогично называть блаженство въ прошедшемъ бóльшимъ блаженства въ настоящемъ, потому что это значило бы считать блаженство чѣмъ-то случайнымъ. Какъ бы ни было продолжительно время, предшествовавшее настоящему, единственное, что о немъ можно сказать — это, что оно не существуетъ болѣе. Принимать въ расчетъ длительность, говоря о блаженствѣ, значило бы раздроблять то нѣчто, чтó едино въ настоящемъ. Вотъ почему по справедливости говорится, что время, образъ вѣчности, какъ бы стремится въ своемъ разсѣяніи уничтожить то, что въ ней неизмѣнно. Если отнять отъ вѣчности ея неизмѣняемость, то она, ставши пребывающей во времени, исчезнетъ, ибо она сохраняется именно въ силу этого постоянства и съ его прекращеніемъ перестаетъ существовать. А такъ какъ блаженство

1) Пользуюсь любезно предоставленнымъ въ мое распоряженіе русскимъ переводомъ статьи Гомперца Е. Г. Форстенъ, печатающимся въ настоящее время.

состоитъ въ благой жизни, то есть, въ той жизни, которая присуща бытію (ибо эта жизнь есть наилучшая), то она не должна быть измѣряема временемъ, но разсматриваема съ точки зрѣнія вѣчности. Въ вѣчности же нѣтъ ни «больше», ни «меньше», ни какой-либо «длины», ея сущность исключаетъ понятія разстоянія и времени (τὸ ἀδιάστατον καὶ τὸ οὐ χρονικὸν εἶναι). Посему не слѣдуетъ смѣшивать бытіе съ небытіемъ, вѣчность со временемъ, пребывающее во времени съ абсолютно вѣчнымъ, или распростирать непротяженное (οὐδὲ παρεκτατέον τo ἀδιάστατον)».

Такимъ образомъ, другая черта мистическаго воспріятія, указанная въ вышеприведенной цитатѣ изъ Плотина, это — *внѣвременность* экстаза. Эта черта представляетъ величайшій философскій интересъ, такъ какъ въ ней, можетъ быть, коренится столь часто высказывавшійся въ философіи взглядъ на *трансцендентную идеальность времени*. И мистики, и схоластики въ средневѣковой литературѣ сходятся въ томъ, что Богъ внѣвременен и, соединяясь съ нимъ, мы погружаемся въ вѣчность. Эта мысль о временности явленій этого міра и внѣвременности потусторонняго міра, его пребыванія въ «nunc stans et non movens», составляетъ освященную вѣками и традиціей привычку религіознаго мышленія и встрѣчается у мыслителей, лишь отчасти причастныхъ мистицизму. Такъ, напримѣръ, мы находимъ намеки на нее уже у *Парменида* и *Платона*. Въ «Тимеѣ» въ миѳологической формѣ описывается, какъ Деміургъ замышляетъ *сотворить время*, «*подобіе вѣчности*».

По *Плóтину* время первоначально не существовало для умопостигаемаго: оно есть результатъ *процессіи* универсальной души (Bouillier, III, 7, 10).

Августинъ говоритъ о происхожденіи времени слѣдующее: «Nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt et dicunt: Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram, aut quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, quum antea nunquam aliquid fecerit? Da illis, Domine, bene cogitare quid dicant et invenire quia non dicitur nunquam

ubi non est tempus. Videant itaque nullum tempus esse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui» («Confessiones», XI, 30).

Angelus Silesius говоритъ слѣдующее:

Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit,
Was ist denn Zeit und Ort und Nun und Ewigkeit?
Der Mensch der macht die Zeit.
Hemmstu die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

Вотъ что пишетъ объ этомъ *Эккартъ:*

«Zeit ist das was sich wandelt und manngfaltigt. Ewigkeit hält sich einfarb». «In der Ewigkeit ist nicht Zahl». «Zeit und Statt sind Stücke, Gott ist eins». «Ein jeglich geistlih Ding mag wohnen in dem andern.—Ein jeglicher Engel ist mit aller seiner Freude so vollkommen in jedem andern Engel als in sich selber». «Если-бы мое лицо было вѣчно и находилось бы передъ зеркаломъ, то отражалось бы оно во времени, а само было бы вѣчно»[1]).

«Гдѣ есть измѣненіе и смѣна, тамъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ человѣческій опытъ, существуетъ также страданіе и мука, тамъ находится убѣжище золъ, какъ говорили древніе. Неученый, но глубокомысленный *Яковъ Бёме* чувствовалъ это, когда сопоставлялъ: Qualität (качество) и Quale (мука) и говорилъ, объ измѣненіи, какъ о Qualiren, Inqualiren (мученія)». См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. I, стр. 409-я, 1901, пер. Н. О. Лосскаго. По словамъ Я. Бёме[2]):

Wem Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit vom allem Streit.

---

1) Preger: «Geschichte der deutschen Mystik», B. I, 1872, S. 400.

2) Chr. Ernst Luthardt: «Geschichte der Christlichen Ethik. 1893, B. II, S. 277.



Баадеръ заявляетъ: «Я считаю вѣчное время за вѣчный адъ» [1]).

С. Мартенъ въ своемъ мистическомъ ученіи развиваетъ слѣдующее воззрѣніе на время. *До грѣхопаденія человѣка времени не было.* Время есть результатъ первороднаго грѣха, оно — необходимый спутникъ рожденія и смерти. Но въ то же время оно есть «источникъ нашего возстановленія», такъ какъ, не имѣй мы времени, чтобы искупить грѣхъ, наша погибель была бы вѣчной. «Одна изъ самыхъ величественныхъ и самыхъ утѣшительныхъ идей, какія только можетъ себѣ человѣкъ представить,—это идея о томъ, что время есть только *деньги вѣчности.* Да, время есть только подраздѣленная вѣчность, и это-то и должно сообщать человѣку столько радости, столько мужества и надежды. Въ самомъ дѣлѣ, можемъ ли мы жаловаться на то, что не обладаемъ болѣе вѣчностью, если, давъ намъ денегъ (т. е. время), намъ дали въ то же время средства пріобрѣсти ее?» [2]).

«Убивать время! Это оно васъ убило и убиваетъ, ибо это оно, отнявъ у васъ, уноситъ въ качествѣ трофея всѣ ваши богатства, умъ, силы, добродѣтели, просвѣщеніе.... Безумцы, предаваясь порочнымъ радостямъ, вы не знаете, что законъ времени есть страданіе, ибо время есть не что иное, какъ слеза Бога... Время — деньги вѣчности; счастливъ тотъ, кто на эти деньги покупаетъ вѣчность» («Esprit des choses», t. II, p. 56) [3]).

Эта идея отъ схоластовъ богослововъ и мистическихъ писателей, вѣроятно, перешла по наслѣдству и къ Канту [4]). Кантъ,

---

1) Baader: S. W., B. XV, S. 185.

2) Ad. Franck: «La philosophie mystique en France à la fin du XVIII-ème siècle». Saint Martin. 1866, p. 168—169.

3) Caro: «Essai sur la vie et la doctrine de Saint Martin», 1852, pp. 255—256.

4) Hauréau: «Histoire de la philosophie scholastique», глава объ Альбертѣ Великомъ.

какъ извѣстно, обнаруживаетъ упорное стремленіе сохранить для «вещей въ себѣ» внѣвременность, какъ будто утвержденіе, что вещи въ себѣ внѣвременны, *не заключаетъ уже въ себѣ хотя бы отрицательнаго знанія!* Между тѣмъ слѣдующее мѣсто «въ Лекціяхъ по метафизикѣ» (изданныхъ Пэлицомъ), на которое указываетъ Гореб, свидѣтельствуетъ, повидимому, о связи кантовской точки зрѣнія со средневѣковыми традиціями: «Твореніе есть единство, нѣтъ нѣсколькихъ послѣдовательныхъ твореній, но всѣ субстанціи сотворены сразу. Послѣдовательность, дѣйствительно, есть въ самомъ мірѣ условіе для детерминаціи вещей, но послѣдовательность не можетъ быть условіемъ существованія субстанціи міра и, слѣдовательно, результатомъ божественнаго акта. Время со всѣми слѣдованіями не входитъ въ составъ условій творенія, какъ акта Бога. Богъ не могъ творить послѣдовательно; твореніе, слѣдовательно, единство». Весьма возможно, что и мистическіе писатели (напримѣръ, Сведенборгъ) оказали вліяніе на образованіе кантова ученія о внѣвременномъ и внѣпространственномъ характерѣ «умопостигаемаго міра» духовныхъ существъ, этого «corpus mysticum der vernünftigen Wesen» (См. Vaihinger: «Commentar» etc. B. II, 1892, S. 512). Само собою разумѣется, что это еще отнюдь не даетъ намъ права причислять Канта къ мистикамъ, какъ это дѣлаетъ Дю-Прель.

Ученіе объ трансцендентной идеальности времени нашло себѣ поддержку у многихъ послѣдующихъ нѣмецкихъ метафизиковъ частію, можетъ быть, подъ вліяніемъ традиціи, а частію благодаря присущей человѣческой природѣ наклонности къ мистикѣ. Не даромъ Шопенгауэръ говорилъ: «*Поскоблите нѣмецкаго метафизика — и вы найдете богослова*». Впрочемъ, и самъ Шопенгауэръ раздѣлялъ ученіе объ идеальности времени. Одна изъ важнѣйшихъ психологическихъ причинъ, породившихъ это мистическое воззрѣніе на внѣвременность потусторонняго міра, мѣтко указана Гёффдингомъ въ его «Философіи религіи»: «Легко понять, почему религіозное сознаніе *должно находить*

во временной послѣдовательности существенное несовершенство. Несчастіе развитія во времени состоитъ въ томъ, что здѣсь одинъ жизненный періодъ неизбѣжно выступаетъ, какъ средство для другого. Средство и цѣль раздѣлены, и жизнь распадается на періоды безрадостной работы и празднаго наслажденія. Время въ большинствѣ случаевъ наполняется чѣмъ-либо такимъ, что пріобрѣтаетъ цѣнность лишь благодаря своимъ результатамъ и не раньше, чѣмъ эти результаты дѣйствительно наступятъ. Всякій прогрессъ въ искусствѣ воспитанія, этикѣ и соціологіи направленъ къ тому, чтобы устранить этотъ дуализмъ, *самый тяжкій изъ всѣхъ видовъ дуализма*»[1]). Это обстоятельство дѣлаетъ понятнымъ возникновеніе представленій о внѣвременномъ абсолютно-совершенномъ духовномъ мірѣ, о концѣ всемірнаго процесса, когда «времени больше не будетъ», и т. п.

Съ нимъ также тѣсно связана пессимистическая идея о Времени-Разрушителѣ—«Tempo Destruttore», уничтожающемъ все, даже самое великое, дорогое, цѣнное, идея, часто поражавшая воображеніе поэтовъ и философовъ пессимистовъ. Ее мы встрѣчаемъ у Шопенгауэра, Мильтона, Шелли, Державина, Ленау. «Все растворяется въ потокѣ времени, пишетъ 18-ти лѣтній Шопенгауэръ своей матери, минуты, безчисленные атомы мелочныхъ моментовъ, на которые распадается всякое дѣйствіе, это — черви, пожирающіе все великое и смѣлое. Чудовище-повседневность унижаетъ все, что стремится подняться выше». Тогда же онъ переводитъ нижеприведенное стихотвореніе Мильтона. Примѣры отраженія этой идеи въ поэзіи можно умножать до безконечности; я ограничиваюсь нѣсколькими яркими образчиками. У однихъ поэтовъ только подчеркивается мысль о бренности всего земного, другіе же, какъ Мильтонъ, указываютъ на внѣвременность потусторонняго міра постоянныхъ цѣнностей, на побѣду Вѣчности надъ Временемъ:

---

1) Философія религіи, стр. 55, 1902.

Мильтонъ: «On time» (to be set on a clock-case).

Fly, envious Time, till thou run out thy race
Call on the lazy leaden-stepping hours,
Whose speed is but the heavy plummet's pace
And glut thyself with what thy womb devours,
Which is no more than what is false and vain
And merely mortal dross;
So little is our loss
So little is thy gain.
For when as each thing bad thou hast entombed
And last of all thy gready self consumed,
Then long eternity shall greet our bliss
With an individual kiss;
And joy shall overtake us as a flood,
When every thing is sincerely good
And perfectly divine
With truth and peace and love shall ever shine
About the supreme throne
Of him to whose happy making sight alone
When once our heavenly guided soul shall climb,
Then all this earthy grossness quit,
Attired with stars we shall for ever sit
Triumphing over Death, and Chance, and thee, O Time.

Шелли: «Время».

Пучина вѣчная, въ которой волны — годы,
Всегда шумятъ твои рыдающія воды,
Онѣ горьки отъ горькихъ слезъ людскихъ!
Потокъ безъ береговъ, ты плещешь неустанно
Въ границы вѣчности приливомъ волнъ морскихъ:
Добычей пресыщенъ, ты жаждешь безпрестанно
Все новыхъ жертвъ и воешь и ревешь,
О скалы мертвыя остатки труповъ бьешь!

Влечешь ты къ гибели всѣхъ, кто тебѣ повѣритъ,
Въ затишье ты таишь обманъ,
И кто пойметъ, и кто тебя измѣритъ, Бездонный
Океанъ!

Державинъ:

Рѣка временъ въ своемъ теченьи
Уноситъ всѣ дѣла людей
И топитъ въ пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Отъ звуковъ лиры и трубы,
То вѣчности жерломъ пожрется
И общей не уйдетъ судьбы.

Ленау: «Vergangenheit».

Hesperus der blasse Funken
Blinkt und winkt uns traurig zu
Wieder ist ein Tag gesunken
In die Stille Todesruh'
Leichte Abendwölkchen schweben
Hin im sanften Mondenglanz,
Und aus bleichen Rosen weben
Sie dem todten Tag den Kranz.
Friedhof der entschlafnen Tage,
Schweigende Vergangenheit,
Du begräbst des Herzensklage,
Ach, und seine Seligkeit!

Но, мнѣ кажется, къ соображеніямъ Гёффдинга нужно присоединить еще указаніе на психологическіе факты, которые также, повидимому, должны бы оказать вліяніе на возникновеніе ученія объ идеальности времени. Это въ особенности касается мистиковъ.

1) Субъективная оцѣнка времени, какъ извѣстно, подчинена тому закону, что *время, заполненное мучительными состояніями сознанія, кажется болѣе длиннымъ, время же, занимаемое пріятными состояніями сознанія, кажется болѣе короткимъ.* Это издавна было подмѣчено поэтами и выражено въ стихотвореніяхъ, гдѣ a) отмѣчается *мучительная длительность* времени, b) *внѣвременность или кратковременность блаженныхъ, счастливыхъ моментовъ.*

a) Примѣры, иллюстрирующіе *первый* случай:

Лессингъ: «Emilia Galotti».

Ja, wenn die Zeit nur aussen uns wäre!
Wenn eine Minute am Zeiger sich in uns nicht in
Jahre ausdehnen könnte!

Пушкинъ: «Воспоминаніе».

.... въ то время для меня *влачатся въ тишинѣ часы*
томительнаго бдѣнья.

Пушкинъ: «Элегія».

Медлительно влекутся дни мои.

Шелли: Прометей упоминаетъ о трехъ тысячахъ «какъ
будто вѣчныхъ лѣтъ,
Наполненныхъ безсонными часами,
Мгновеньями такихъ жестокихъ пытокъ,
Что *каждый мигъ казался дольше года*».

b) Примѣры, иллюстрирующіе *второй* случай:

Гете: «Фаустъ».

Пойдемъ, потушимъ жаръ страстей
Въ восторгахъ чувственныхъ, тѣлесныхъ,

И пусть въ чаду волшебствъ чудесныхъ
Я потону душой моей,
И *время пусть летитъ для насъ стрѣлою*,
И жизнь охватитъ насъ собою.

Шиллеръ: «Wallenstein».

Die Uhr schlägt keinem Glücklichen.

Шелли: «Возмущеніе Ислама», VII, 1.

. . . . Такъ мы сидѣли въ утреннихъ лучахъ
Веселые, какъ этотъ блескъ разсвѣта,
Прогнавшій ночь, горящій въ облакахъ;
Трава была росой полуодѣта,
И въ ней игралъ чуть слышный вѣтерокъ.
Свѣтили намъ созвучья словъ и ласки,
И нашъ восторгъ настолько былъ глубокъ,
Что *время*, видя роскошь этой сказки,
Забыло, что мгновенія летятъ,
Забыло стрѣлъ своихъ смертельный ядъ.

Шелли: «Царица Мабъ», стр. 349 и 351.

. . . . Отъ чаянья онъ къ чаянью идетъ,
Сокровища несчетныя сбираетъ,
Которыя для разума благого
Толпой неисчерпаемой растутъ
И, *время для него уничтожая,*
Въ его живой душѣ рождаютъ вѣчность,
Которая смѣется надъ безсильемъ
Сѣдыхъ столѣтій.

Байронъ: «Островъ или христіанинъ и его товарищи», II, 15.

О прошломъ и о будущемъ забывъ,
Лишь въ настоящемъ жилъ онъ съ ней всецѣло;

Песокъ морской да вѣрный волнъ приливъ
Слѣдили лишь, какъ *время ихъ летѣло.*
Не циферблатъ часовъ, а солнца ликъ
Указывалъ имъ время, не считая
Мгновеній, и за мигомъ мчался мигъ,
И *день казался часомъ*, пролетая:
Вотъ вечера предвѣстникъ соловей
Запѣлъ ужъ розѣ пѣснь любви своей,
И солнце сѣло. . . . .
Торквиль и Нейга встали, посмотрѣли
На небосводъ, на тихій свѣтъ ихъ глазъ
И подивились, что ужъ день угасъ,
И что часы такъ быстро пролетѣли.

Описываемый психологическій фактъ далъ поводъ къ возникновенію ходячаго мотива народной легенды, въ которой разсказывается о святомъ, заслушавшемся пѣнія райской птички и успѣвшемъ состариться, такъ какъ десятки лѣтъ пролетали для него незамѣтно подъ вліяніемъ очарованія, которое вызывало въ немъ пѣніе сверхъестественнаго существа. Этимъ мотивомъ воспользовался для картины одинъ нѣмецкій художникъ — Шѣнгерръ («Petrus Forschegrund»).

2) Нѣкоторые мистики, допускающіе для нашего духа «соприкосновеніе мірамъ инымъ», не отрицаютъ временной смѣны въ потусторонней области, но приписываютъ ей *другую скорость* — такъ называемую *трансцендентную* скорость времени. Это мы встрѣчаемъ у *Фихте младшаго*[1]), который ссылается на такое явленіе, какъ *«Я» умирающихъ*. Вотъ примѣръ подобнаго явленія. Англійскій адмиралъ Бофоръ упалъ однажды въ молодости въ пьяномъ видѣ въ воду; за испугомъ наступило чувство полнаго покоя, при чемъ происходила очень интенсивная психическая дѣятельность въ видѣ переживанія въ воспоминаніи до мелочей

---

1) «Anthropologie» 1856, S. 409—410.

всей жизни въ интуитивной формѣ—*панорамическій обзоръ* всего своего существованія, несмотря на то, что прошло всего 2 минуты. Великолѣпное описаніе подобнаго состоянія даетъ Л. Н. Толстой въ: «Севастополѣ», гдѣ онъ передаетъ вихрь мыслей и чувствъ, переживаемыхъ Краснухинымъ и Михайловымъ въ тотъ моментъ, когда возлѣ нихъ упала бомба, и они ждутъ, что она вотъ-вотъ сейчасъ разорвется. Краснухинъ вспоминаетъ въ двѣ секунды, предшествовавшія взрыву, о неуплаченномъ долгѣ, о цыганской мелодіи, которую онъ пѣлъ вечеромъ, о любимой женщинѣ, о неотомщенномъ оскорбленіи и о многомъ другомъ. Михайловъ также «необъятно много передумалъ и перечувствовалъ въ эти двѣ секунды, во время которыхъ бомба лежала неразорванной». *«Я» умирающихъ* было предметомъ подробнаго психологическаго анализа въ статьяхъ Виктора Эггера («Le moi des mourant», Revue Philosophique, 1896, XLI et XLII). Эггеръ приводитъ любопытный примѣръ сближенія этого состоянія съ внѣвременнымъ состояніемъ въ мистическомъ экстазѣ: Дерепá (Derepas) разсказываетъ въ своей книгѣ: «Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance», 1883), что раненый въ сраженіи 2 декабря 1870 года онъ, подвергаясь смертельной опасности, пережилъ воспоминанія о всей своей прошлой жизни. «Въ такихъ случаяхъ, говоритъ онъ, какъ разсказываютъ, люди переживаютъ въ интенсивной формѣ одновременно всѣ событія своего прошлаго. Мнѣ, какъ пережившему подобное состояніе, это вполнѣ понятно. По этому поводу можно, измѣнивъ знаменитую формулу Платона, сказать: время есть неподвижный образъ неподвижной вѣчности. Такимъ-то путемъ отъ образа я могу подняться къ соотвѣтствующей ему реальности и представить вѣчность Бога. Представьте вышеописанное состояніе въ человѣкѣ непрерывнымъ, устраните послѣдовательность и теченіе времени, и то, что ускользало, не поддаваясь мысли, оказывается фиксированнымъ, головокружительный вихрь прекращается, и духъ нашъ устанавливаетъ безъ сомнѣній, безъ колебаній и тѣмъ болѣе безъ противорѣчій вѣчное

настоящее». Эггеръ вполнѣ основательно доказываетъ, что Дерепа въ данномъ случаѣ сдѣлался жертвою иллюзіи, принимая воспоминанія о событіяхъ, слѣдовавшія чрезвычайно быстро другъ за другомъ, за сознававшіяся имъ одновременно.

3) *Дюпрель* ссылается, какъ на этотъ фактъ, такъ и на *измѣненія скорости времени во снѣ* для подтвержденія той же мысли. Этою послѣднею идеей неразъ пользовалось народное творчество. Такъ, напримѣръ, Адиссонъ приводитъ одну турецкую сказку, фабула которой представляетъ, повидимому, ходячій мотивъ. Въ ней повѣствуется объ одномъ египетскомъ султанѣ, который прожилъ длинную полную приключеній жизнь, оказавшуюся сновидѣніемъ, занимавшимъ всего нѣсколько секундъ времени [1]). Мистическій ореолъ, которымъ многіе психологи окружаютъ это явленіе, давно уже разсѣянъ. «Жизнь во снѣ, говоритъ Фолькманнъ, имѣетъ вообще гораздо болѣе скорое теченіе, чѣмъ на яву» и при этомъ ссылается на разсказы вродѣ приводимаго Аберкомбри о длинномъ путешествіи, совершенномъ имъ въ Америку и обратно въ теченіе десятиминутнаго сна. На это совершенно основательно возражаетъ Гильдебрандтъ [2]): «Въ дѣйствительности, вѣдь, не событія слѣдовали съ такою скоростью, а только живыя картины и представленія событій» [3])... Мы переживаемъ лишь аббревіатуру, краткій конспектъ событій. «Развѣ мы не пробѣгаемъ, замѣчаетъ по тому же поводу проф. Н. Я. Гротъ, мысленно въ теченіе нѣсколькихъ часовъ на яву цѣлыхъ десятковъ лѣтъ съ ихъ разнообразными происшествіями, когда читаемъ какой-нибудь романъ или смотримъ театральную піесу». Здѣсь въ сущности происходитъ «*фиктивное отожествленіе скорой смѣны идей со скорой смѣной событій*». Впрочемъ, эти разсужденія дѣлаются совершенно излишними, если вспомнить остроумныя психофизическія измѣренія скорости

1) «Философія мистики».

2) Н. Я. Гротъ: «Сновидѣнія, какъ предметъ научнаго анализа», 1878, стр. 30-я.

мысли, сдѣланныя Вундтомъ». По Вундту, «въ одну минуту могутъ смѣнить другъ друга 480 представленій, въ 10 минутъ— 4800, достаточное количество, чтобы совершить весьма обстоятельное воображаемое путешествіе въ Америку и обратно. Итакъ, признакъ скорости сновидѣній основанъ на недоразумѣніи». Подобныя же соображенія высказывалъ еще ранѣе Гильдебрандта и Грота проф. L. Strümpell въ своей интересной брошюрѣ: «Die Natur und Entstehung der Träume», 1874, S. 67—74. Онъ также ссылается на данныя психометріи, указывая, что можно вполнѣ осмысленно прочитывать до 240 словъ въ минуту.

III) Третья черта мистическаго познанія—это *внѣпространственность* или допущеніе пространствъ съ другими свойствами, напримѣръ, *съ 4-мя измѣреніями*.

Абсолютъ для Плотина есть нѣчто такое, къ чему неприложимы ни временныя, ни пространственныя опредѣленія [1]): «Бытіе сверхчувственное, говоритъ онъ (Энн. VI-я, книга V, § 2), какъ вѣчное, есть бытіе нераздѣленное,—оно остается всегда равнымъ себѣ и тождественнымъ, не происходитъ и не гибнетъ, не занимаетъ никакого пространства, не заключается ни въ какомъ опредѣленномъ мѣстѣ, не входитъ никуда и ни откуда не выходитъ, но пребываетъ всегда въ себѣ самомъ». Слѣдовательно, и сліяніе съ Абсолютомъ отрѣшаетъ насъ отъ пространственныхъ условій. Абсолютъ—*Единое*—какъ высшій принципъ всего бытія, невыразимый, несказанный, къ которому неприложимъ даже признакъ «бытія» въ обыденномъ смыслѣ слова, соединяется съ отдѣльными *душами* черезъ посредство *міровой души и Интеллигенціи*. Эти три начала (*Единое*, *Интеллигенція* и *міровая душа* съ отдѣльными душами, эманирующими изъ нея) не находятся между собою въ какихъ-либо пространственныхъ отношеніяхъ. Они, какъ монады Лейбница, суть какъ-бы метафизическіе пункты: они—другъ въ другѣ, взаимопроникаютъ другъ друга и

1) См. Владиславлевъ: «Философія Плотина», стр. 67-я.



въ тоже время обладаютъ извѣстной условной самостоятельностью. «Для большей ясности представленія (этой формы существованія) очень часто прибѣгаютъ къ образу круга, въ которомъ изъ одного центра исходитъ множество радіусовъ; подобно этому, говорятъ и *тамъ* (въ сверхчувственномъ мірѣ) отъ первоединаго происходитъ множество существъ; но къ положенію, что происходящее тамъ многое существуетъ разомъ и вмѣстѣ, необходимо присовокупить слѣдующую оговорку: даже въ кругѣ сливающіеся въ одно (въ центрѣ) радіусы могутъ быть принимаемы за особые (отдѣльные) даже въ центрѣ, такъ какъ кругъ все-таки есть поверхность; но, гдѣ нѣтъ пространства и протяженія, свойственнаго даже поверхности, гдѣ имѣютъ мѣсто однѣ лишь непротяженныя силы и сущности, тамъ эти силы и сущности легко могутъ быть представлены, какъ такіе особые центры, которые всѣ вмѣстѣ составляютъ одинъ и тотъ же единственный центръ, наподобіе того, какъ и всѣ радіусы, представляемые въ самомъ началѣ до распространенія ихъ въ пространствѣ, должны составлять изъ себя одну точку съ центромъ». Если сопоставить эту курьезную попытку представить въ óбразной формѣ взаимопроникновеніе въ Единомъ Интеллигенціи и черезъ міровую душу всѣхъ живыхъ существъ, съ описаніемъ экстаза, какъ сліянія съ Единымъ, какъ погруженія каждой единичной души въ Единомъ и, слѣдовательно, какъ *сліяніе* хотя бы потенціальное *всѣхъ сознаній въ Единой Интеллигенціи*, то можно предположить, что внѣпространственное бытіе мистику необходимо постулировать:

1) Для оправданія вездѣсущія Бога и безтѣлесности чистыхъ духовъ. Если не считать Бога тѣлеснымъ, какъ Тертулліанъ, или не называть пространство — sensorium commune Бога, какъ Ньютонъ, то придется приписать Богу повсюдное одновременное сосуществованіе, но не въ пространствѣ, или, какъ выражается Кантъ: «omnipraesentia potentialis aber nicht localis». Богъ — по Августину «ubique totus et nusquam locorum» [1]). «Господинъ,

1) Г. Гёффдингъ: «Философія религіи», стр. 45-я.

спрашиваетъ у Сузо его ученица, гдѣ Богъ?». Отвѣтъ гласитъ: у Бога нѣтъ «гдѣ». Богъ какъ-бы круглое кольцо, центральная точка кольца вездѣ, окружность — нигдѣ.

2) Для преодолѣнія пространственныхъ преградъ, обособляющихъ, повидимому, сознанія живыхъ существъ. Въ мистическомъ экстазѣ должно происходить всеобщее «сліяніе» душъ, а оно возможно лишь въ томъ случаѣ, если пали матеріальныя пространственныя перегородки, отдѣляющія одну отъ другой духовныя жизни. Иллюзія такого отожествленія себя съ чужими сознаніями помимо пространственныхъ преградъ создается благодаря *эстетическому одухотворенію* міра (Einfühlung), выражающемуся въ мысленной подстановкѣ своего «Я» во всѣ окружающіи мистика существа.

3) Къ этому нужно прибавить, что, повидимому, источникъ иллюзіи внѣпространственности всего духовнаго заключается въ *мимолетности и смутной локализаціи явленій внутренняго чувства*, благодаря которой кажется, будто они внѣпространственны.

4) Кромѣ того, она поддерживается ссылками на фактъ *телепатическихъ сновъ и галлюнацій*, въ которыхъ одна душа какъ-бы непосредственно воздѣйствуетъ на другую на разстояніи. Можно допустить, что телепатическія явленія существуютъ, хотя это отнюдь не доказано опытнымъ путемъ, но во всякомъ случаѣ для объясненія ихъ нѣтъ надобности прибѣгать къ мистической гипотезѣ внѣпространственнаго общенія духовъ — вполнѣ достаточно гипотезы резонанса [1]).

Въ 70-хъ годахъ прошлаго столѣтія во время всеобщаго увлеченія спиритизмомъ опыты Слэда съ завязываніемъ узловъ на безконечномъ ремнѣ дали поводъ Цöлльнеру построить гипотезу не о мыслимости въ качествѣ фикціи, а о реальности многомѣр-

---

1) См. мою статью: «*Телепатія*» въ Словарѣ Брокгауза и Ефрона.



ныхъ пространствъ. Цöлльнеръ самъ указываетъ на тѣ мистическія идеи, которыя до него были связаны съ этой гипотезой у швабскаго теософа Oetinger'а, который указывалъ на существованіе 4-го измѣренія пространства, ссылаясь на нѣкоторыя мѣста Св. Писанія: Ап. Павелъ упоминаетъ о *ширинѣ*, *длинѣ*, *глубинѣ и высотѣ*. Іовъ (XI, 7—9) говоритъ: «Длиннѣе земли мѣра его и шире моря». Любопытная связь между ученіемъ о 4-хъ измѣреніяхъ пространства и мистическими стремленіями наблюдается у Генри Моруса[1]) въ его: «Enchiridion Metaphysicum» 1677-го года, глава 28, § 7.

IV) Наклонность разсматривать Абсолютъ какъ нѣчто, лежащее выше всѣхъ конечныхъ опредѣленій мысли, выше не только множественности пространства и времени, но также и законовъ мышленія, напримѣръ, закона противорѣчія, составляетъ черту, характерную для всѣхъ наиболѣе выдающихся представителей мистицизма: она проходитъ черезъ всю исторію мистицизма, какъ показалъ Гомнерцъ въ своей книгѣ: «Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit»[2]). Неопредѣлимость Абсолюта, неприложимость къ нему даже предиката бытія, сверхлогическій характеръ его природы одинаково защищаются индійской философіей, Плотиномъ, Ѳомою Аквинскимъ, Мейстеромъ Эккартомъ, арабскими мистиками (Альфараби). Въ болѣе позднюю эпоху эта мысль о неприложимости законовъ разсудочнаго мышленія къ Абсолюту находитъ себѣ выраженіе у Николая Кузанскаго, который въ ученіи о *тождествѣ противоположностей* провозглашаетъ неприложимость закона противорѣчія къ Абсолюту, ибо «mensurae rationales non attingunt res a

---

1) См. весьма интересную статью R. Zimmermann'а: «Henry More und die vierte Dimension des Raumes». См. Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wiss. philos.-hist. Classe. B. 98 S. 403—448.

2) См. вышеупомянутое приложеніе: Einige Beiträge zum Verständniss der Mystiker, S. 302, 1904.

tempore absolutas» [1]). Таже мысль возобновляется впослѣдствіи Шеллингомъ.

Если природа Абсолюта сверхлогична, то и познаніе его сверхчувственно и сверхлогично. На это также указываетъ большинство мистиковъ. Такъ, напримѣръ, Гуго С. Викторъ говоритъ про мистическое воспріятіе: «Это не можетъ быть описано словами, такъ какъ это невыразимо, немыслимо, это только ощущается это — «supra sensualitatem et rationem, insensibilitas et irrationabilitas». У Анатоля Франса есть чрезвычайно óбразная иллюстрація принципа «совпаденія противоположностей» въ Абсолютѣ. Фра Джіованни, герой одного изъ его разсказовъ, видѣлъ страннаго человѣка, явившагося ему въ видѣ призрака, который сообщилъ монаху, что истина *была*. Послѣ этого вскорѣ монаху приснился сонъ. Ему грезилась огромная, прекрасная «мистическая» роза по формѣ въ родѣ тѣхъ, которыя дѣлаются при украшеніи готическихъ церквей, но эта гигантская роза при болѣе близкомъ разсмотрѣніи оказалась состоящею изъ толпы людей самаго разнаго званія и положенія, изъ которыхъ каждый держалъ во рту девизъ своей философіи. Когда монахъ сталъ прочитывать девизы, написанные на клочкахъ бумаги, то замѣтилъ, во первыхъ, что каждая изъ безчисленныхъ бумажекъ, видимыхъ имъ, имѣетъ свой единственный ей лишь присущій оттѣнокъ цвѣта, такъ что въ цѣломъ роза представлялась блещущей всѣми цвѣтами радуги; во вторыхъ, оказалось, что всѣ девизы были между собой *въ самыхъ вопіющихъ противорѣчіяхъ:* не было двухъ одинаковыхъ девизовъ, однако, на всѣхъ бумажкахъ девизы неизмѣнно заканчивались одною и тою же добавочной фразой:—«*такова истина*». Колесо, на которомъ была прикрѣплена

1) См. R. Falkenberg: «Aufgabe und Wesen der Erkenntniss bei Nicolaus von Cusa», 1880, S. 13: . . . proposuerunt etiam Deum circa differentiam oppositorum quaerendum, volentes venationem eius includi intra ambitum principii illius «quodlibet est vel non est» ipsum non quaesiverunt in campo possest.

роза, вращалось сначала медленно, но потомъ все скорѣе и скорѣе, такъ что, наконецъ, роза приняла сплошной ослѣпительно бѣлый цвѣтъ, и монахъ услышалъ голосъ: «Созерцай *бѣлую* истину, которую ты хотѣлъ познать, и знай, что она такъ же состоитъ изъ всѣхъ противоположныхъ истинъ, какъ бѣлый цвѣтъ состоитъ изъ всѣхъ цвѣтовъ» [1]).

Не вмѣщаясь въ рамки обычныхъ категорій, мистическое познаніе не можетъ примириться и съ законами мышленія. *Суррогатомъ* представимости для этого познанія являются описанія *противочувствій* вродѣ того описанія любви, которое мы находимъ въ «Ромео и Джульетѣ» у Шекспира:

«Рядъ крайностей: свинцовый пухъ, блестящій
И вмѣстѣ мрачный дымъ, холодный пламень,
Здоровый недугъ, бодрствующій сонъ,
Всегдашнее не то, чего мы жаждемъ,
— Вотъ та любовь, отъ коей всѣ мы страждемъ».

Или въ изображеніи *«сумеречныхъ»* настроеній души послѣ смерти, какое даетъ мистикъ Лагардъ:

Lichtlose Unnacht ist's die um sie waltet
Sie *sieht nicht*, *ist nicht blind*, *nicht taub und höret nicht*
Und alles vor ihr däucht sie nicht gestaltet.

Или въ характеристикѣ спокойнаго «дѣйственнаго» состоянія Абсолюта у Вл. С. Соловьева [2]):

Колеблется воля людей, что волна,
Но есть неизмѣнная Воля, святая,

1) A. France: «Le puit de St. Claire» 1900, pp. 218—222.

2) Приводимое стихотвореніе впервые появляется въ печати. Оно было мнѣ подарено незабвеннымъ Вл. С. въ 1877 году.



Превыше времен и пространства одна
Красою сіяетъ Идея живая,
И въ вѣчной тревогѣ одинъ недвижимъ
Духъ мощный все движетъ покоемъ своимъ.

Въ приведенныхъ стихотвореніяхъ мы имѣемъ передъ собою лишь метафоры, и, слѣдовательно, не реальныя, но кажущіяся противорѣчія. Таковы, также, слѣдующія выраженія: ἀληθινὸν ψεῦδος — правдивая ложь — обозначеніе «матеріи» у Платона, «*невозможно-возможное*, странно-бывалое» (Фетъ), «*Das mögliche, was doch unmöglich ist*» (Тикъ), *самое уязвимое и самое непобѣдимое* — обозначеніе «вещи въ себѣ» у Ницше, *медленно спѣшить* (βραχέως σπεύδειν), *достовѣрный лжесвидѣтель*, и т. п. Подобное *contradictio apparens* еще не есть *contradictio realis*. Такими выраженіями изобилуютъ сочиненія мистиковъ, при чемъ при ихъ чрезмѣрномъ нагроможденіи нерѣдко дѣло сводится въ концѣ-концовъ къ «музыкѣ словъ». На это указываетъ Джэмсъ, приводя въ качествѣ примѣра разсужденія Блаватской о «голосѣ молчанія» и «беззвучномъ звукѣ». См.: «The varieties of religious experience», 1902, p. 420—421.

Невыразимость, песказанность, непередаваемость мистическаго познанія естественно ведетъ, съ одной стороны, къ тщетнымъ, завѣдомо безплоднымъ усиліямъ придать ему раціональную, научную форму, съ другой, къ той высокой оцѣнкѣ безмолвія, молчанія, тишины, какая часто встрѣчается у мистиковъ. Характернымъ образчикомъ попытки придать мистическимъ откровеніямъ раціональную форму, закрѣпить ихъ, фиксировать въ общепонятной терминологіи мы встрѣчаемъ въ словарѣ святой Гильдегарды (1098—1179), который хранится въ Висбаденѣ и представляетъ опытъ систематически выдержанной терминологіи для мистическихъ сверхразумныхъ переживаній. «Единственный мистическій языкъ человѣка, говорятъ другіе мистики — это молчаніе». Напоминаю о мистическомъ толкованіи молчанія у Карлейля, Поэ (Silence), у Метерлинка («Silence»), у Тютчева

(«Silentium»), у Лѣскова («тишина»), у Блаватской («The Voice of Silence»).

Итакъ, если языкъ мистиковъ понимать буквально, то мистическое познаніе сведется къ отрицанію необходимыхъ условій всякаго познанія: нашего «Я», пространства, времени и законовъ мышленія. Никакого мистициста нельзя убѣдить въ томъ, что за безсмысленнымъ наборомъ словъ, которыми онъ пытается охарактеризовать природу сверхразумнаго познанія, не скрывается никакого положительнаго содержанія *для него самого*. Но мистицистъ не можетъ претендовать на какое-либо значеніе его индивидуальныхъ психическихъ переживаній *для другихъ людей* въ качествѣ *знанія*, всего менѣе въ качествѣ знанія, могущаго имѣть универсальное, *научное* значеніе. Мы доказали это и сверхъ того объяснили психологическое происхожденіе того иллюзорнаго познанія, которымъ мистицистъ претендуетъ замѣнить раціональное познаніе. Но на этомъ намъ нельзя останавливаться. Огромная роль, которую играютъ мистика и мистицизмъ, какъ *настроеніе* и *теорія* въ исторіи человѣчества, свидѣтельствуетъ о томъ, что мистическое воспріятіе, которымъ такъ дорожатъ мистики, есть душевное состояніе, родственное въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ чрезвычайно важнымъ, *человѣчески значительнымъ* психическимъ процессамъ интеллектуальнаго и аффективнаго порядка. Мистицизмъ есть какъ-бы *утрированное* выраженіе такихъ сторонъ человѣческаго существа, которыя признавались самыми важными въ жизни человѣка большинствомъ представителей раціональнаго познанія. Покуда мистицистъ говоритъ о познаніи сверхчувственномъ и притомъ лишь одному ему доступномъ, невыразимомъ, несказанномъ, онъ, быть можетъ, обладаетъ сокровищами, но, «какъ Мидасъ, среди золота и серебра за невозможностью обмѣна рискуетъ остаться безъ всякихъ средствъ къ жизни». Крайняя неопредѣленность духовнаго содержанія, которое мистикъ обозначаетъ блаженнымъ состояніемъ экстаза, ведетъ къ тому, что, какъ показываетъ исторія мистики, ея представители нерѣдко смѣшивали боже-

ственное съ прямо противоположнымъ: возвышенный паѳосъ — съ самыми грубыми[1]), а подчасъ и уродливыми формами чувственности. По поводу несостоятельности мистицизма очень цѣнныя замѣчанія имѣются у Тейхмюллера въ его: «Religionsphilosophie». Тейхмюллеръ указываетъ, что у мистиковъ чувство, сопровождающее экстазъ, *не имѣетъ никакого опредѣленнаго познавательнаго коррелята*. Для нихъ *всѣ пріятныя ощущенія равноцѣнны*. По Шлейермахеру: «es giebt keine Empfindung die nicht fromm wäre». Этимъ объясняется то, что мистика нерѣдко вырождается въ культъ грубой чувственности. По этой же причинѣ мистика приводитъ не къ переживанію мыслей о постоянныхъ, вѣчныхъ цѣнностяхъ и связанныхъ съ этими мыслями чувствъ, а къ мимолетнымъ, скоро-преходящимъ возбужденіямъ экстаза. Въ этомъ отношеніи онъ сходится и по той же причинѣ съ поэтами декадентами, изъ которыхъ одинъ говоритъ: «Только мимолетности я влагаю въ стихъ». Шлейермахеръ замѣчаетъ, что наши мистическія чувства суть «kaum in der Zeit». По словамъ Тейхмюллера, они въ такомъ случаѣ «смѣхотворно коротки», между тѣмъ какъ Гёте глубоко вѣрно замѣчаетъ: «Die uns das Leben gaben herrliche Gefühle erstarren in dem irdischen Gewühle». Обладая личной привилегированной интимностью съ Абсолютомъ въ экстазѣ, мистикъ естественно начинаетъ относиться индифферентно къ жизни, становящейся Katzenjammer, «*скучнымъ интермеццо*» между скоро-преходящими моментами само-

---

1) На это намекаетъ Мефистофель:

О, наслажденье жизнью неземной!
Лечь на траву, промокнуть подъ росой,
Землей и небомъ страстно упиваться,
До божества въ мечтаньяхъ возвышаться,
Къ звѣздамъ душой благоговѣйно рваться,
Весь божій міръ въ душѣ вмѣстить пытаться,
Въ тщеславной силѣ чѣмъ-то наслаждаться,
Въ своей любви блаженной расплываться,
А о себѣ, червѣ земномъ, забыть,
Чтобъ послѣ думъ высокихъ не гнушаться,
Стыжусь сказать я, чѣмъ все это заключить.

забвенія. *Историческая реальность*, героическія усилія человѣчества, направленныя къ утвержденію въ мірѣ высшихъ, постоянныхъ цѣнностей, теряютъ для него всякій интересъ, что вполнѣ естественно при отсутствіи *всякаго масштаба для цѣнности чувствованій* и склонности къ самодовольному *квіетизму* («Religionsphilosophie», 1886, S. 454, 465 — 466). Гносеологическая неопредѣленность «интеллектуальной интуиціи» съ другой стороны справедливо побудила Гегеля сказать: «Es ist die bequemste Manier die Erkenntniss darauf zu setzen — auf das, was einem einfällt.» (Geschichte der Philos. III, 655). Совершенно въ иномъ видѣ намъ представятся стремленія мистиковъ, если мы попытаемся отбросить ихъ претензіи на сверхразумное познаніе и попытаемся *перевести ихъ темную рѣчь на общепонятный философскій языкъ*. Такая попытка, мнѣ кажется, должна привести къ весьма плодотворнымъ результатамъ. Она объяснитъ намъ то на первый взглядъ странное противорѣчіе, которое существуетъ между психологической значительностью стремленій мистиковъ и полнымъ безсиліемъ ихъ выразить эти стремленія въ сколько-нибудь понятной формѣ. Для этой цѣли придадимъ тѣмъ отрицательнымъ признакамъ «мистическаго» воспріятія, которые выставляются мистиками, не *абсолютное*, а *относительное* значеніе, чѣмъ сразу же упразднятся всѣ претензіи на «сверхразумность» познанія, и въ то же время описываемое ими душевное состояніе окажется сходнымъ съ психическимъ явленіемъ, которое я назвалъ бы, по примѣру Дюринга, «*универсальнымъ аффектомъ*» или «*вселенскимъ чувствомъ*», и заключающимъ въ себѣ слѣдующіе признаки:

1) *Мысль о наивысшихъ цѣнностяхъ, имѣющихъ постоянное значеніе* для меня и для всѣхъ остальныхъ людей, а также и другихъ живыхъ существъ, поскольку послѣднимъ нѣкоторыя изъ этихъ цѣнностей доступны, мысль объ этихъ цѣнностяхъ, какъ уже осуществленныхъ или неизбѣжно подлежащихъ осуществленію въ будущемъ — мысль о summum bonum.

2) *Конкретное содержаніе сознанія*, въ видѣ представленій,

иллюстрирующихъ эту мысль. Такимъ *опорнымъ пунктомъ* для «универсальнаго аффекта» могутъ быть самыя разнообразныя представленія. Въ мистическомъ искусствѣ фигурируютъ два традиціонныхъ образа для возбужденія экстаза: звѣздное небо и живая природа при яркомъ сіяніи солнца [1]). Въ новѣйшемъ искусствѣ можно указать нѣсколько произведеній, принадлежащихъ, на мой взглядъ, къ вершинамъ искусства и представляющихъ до нѣкоторой степени сознательную попытку дать опорный пунктъ для «универсальнаго аффекта». Къ таковымъ можно отнести: финалъ девятой симфоніи Бетховена на гимнъ Шиллера «Къ радости», дуэтъ изъ «Тристана и Изольды» и финалъ «Парсифаля» Вагнера, «Невидимый градъ Китежъ» Римскаго-Корсакова [2]), «Обитель блаженныхъ» Бёклина и «Преддверіе рая» Васнецова. О литературныхъ иллюстраціяхъ рѣчь будетъ ниже.

3) Чувство *блаженства*, радости, восхищенія, связанное съ этимъ конкретнымъ содержаніемъ сознанія [3]).

4) *Самозабвеніе*, поглощенность вниманія созерцаемымъ образомъ и связаннымъ съ нимъ понятіемъ summi boni.

5) *Мысленная*, а не *фактическая* отрѣшенность отъ данныхъ условій *пространства* и *времени*, то есть, стремленіе видѣть въ

---

1) Объ этомъ см. книгу Peltzer'а: «Deutsche Mystik und Kunst».

2) Превосходное либретто этой оперы нашего геніальнаго композитора принадлежитъ В. И. Бѣльскому.

3) Это чувство скорѣе можетъ быть названо *энтузіазмомъ*, чѣмъ *экстазомъ*. «Въ психической сферѣ, говоритъ проф. И. Оршанскій, здѣсь, хотя и имѣется одна господствующая идея или образъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ наблюдается крайне оживленное теченіе идей и образовъ, связанныхъ съ господствующей идеей. При экстазѣ сознаніе поглощено всецѣло однимъ образомъ, который устраняетъ изъ поля сознанія всякія другія представленія. Энтузіазмъ есть состояніе эмоціональное т. е. сопровождается непрерывающимися колебаніями душевнаго тона, въ общемъ стоящаго выше средняго, нормальнаго уровня. Экстазъ, наоборотъ, представляетъ статическое неподвижное напряженіе чувствъ на крайней высотѣ ихъ подъема». См. Словарь Брокгауза и Ефрона. Статья: *Энтузіазмъ*. Изъ психологической литературы объ экстазѣ, кромѣ упомянутыхъ въ другомъ мѣстѣ сочиненій, можно назвать устарѣлую книгу Desages'а: «De l'extase» (1866) и популярную брошюру Мантегаццы: «Экстазы человѣка» (1898). См. также упоминаемую ниже книгу Achelis'а и отдѣльныя мѣста въ сочиненіяхъ Рише, Шарко, Маудсли и др.

данномъ душевномъ состояніи не только нѣчто, происходящее во *мнѣ*, *здѣсь* и *теперь*, но нѣчто, что пріурочивается къ міру-представленію какъ цѣлому, иначе говоря, нѣчто сверхличное, всевременное и всепространственное.

6) Чувство *мощи*, проистекающее отъ сознанія: a) *доступности* мнѣ мысли объ этихъ постоянныхъ цѣнностяхъ, *ибо она дана въ моемъ сознаніи*, и b) моей *способности* ихъ *увеличивать* и споспѣшествовать ихъ утвержденію въ качествѣ универсальныхъ и постоянныхъ.

Эта черта «вселенскаго чувства» особенно важна въ томъ отношеніи, что она въ связи съ указываемой ниже отличаетъ это душевное состояніе отъ безсодержательнаго квіетизма мистиковъ. Чувство мощи обусловлено дѣйствительнымъ *пониманіемъ* высшихъ постоянныхъ цѣнностей и наличностью въ человѣкѣ способности активно **содѣйствовать** утвержденію этихъ цѣнностей въ мірѣ.

7) Чувство гармоническаго *покоя*, въ связи съ сознаніемъ примиренности съ жизнью, съ міромъ-представленіемъ, какъ цѣлымъ.

При эпилепсіи, при опьяненіи, когда временно поражается дѣятельность высшихъ центровъ мозга, появляется, какъ извѣстно, нерѣдко чувство легкости и примиренности съ жизнію. Тоже наблюдалъ въ себѣ послѣ пріема дозы закиси азота Джэмсъ [1]), но въ этихъ случаяхъ для чувства примиренности съ жизнію нѣтъ никакого разумнаго повода, оно имѣетъ случайный и преходящій характеръ. Разсматриваемое нами душевное состояніе есть результатъ, наоборотъ, *повышенія* интеллектуальной дѣятельности и оставляетъ глубокій, неизгладимый слѣдъ въ воспоминаніи.

Слѣдуя классификаціи Виндельбанда [2]), примемъ за типичныя формы цѣнностей, которыя дороги людямъ, четыре: *гедоническія*,

1) «Зависимость вѣры отъ воли и другіе опыты популярной философіи», 1904, стр. 338-я.

2) «Прелюдіи», 1904, пер. С. Франка.



эстетическія, *этическія* и *интеллектуальныя*, и разсмотримъ нѣкоторыя конкретныя формы, въ которыхъ переживаются людьми представленія и чувства, связанныя съ мыслью объ этихъ цѣнностяхъ.

Но прежде чѣмъ обращаться къ многочисленнымъ иллюстраціямъ, я долженъ сдѣлать нѣсколько предварительныхъ разъясненій, которыя могли бы предотвратить возможныя возраженія:

1) Можно выразить сомнѣніе вообще даже въ *возможности* такого душевнаго состоянія, какое описано мною. На это я отвѣчу указаніемъ на то, что оно не противорѣчитъ ни одному изъ извѣстныхъ мнѣ психологическихъ законовъ.

2) Многочисленныя иллюстраціи, приводимыя мною и свидѣтельствующія о *реальности* этого явленія, заимствованы главнымъ образомъ изъ художественной литературы. Указанное обстоятельство можетъ дать поводъ нѣкоторымъ лицамъ предположить относительно поэтическихъ описаній «вселенскаго чувства», что все это, выражаясь словами Смердякова, «про неправду написано», и такъ же относится къ человѣческой психологіи, какъ черти, русалки и драконы—къ зоологіи, мистическая «роза»—къ ботаникѣ и философскій камень—къ химіи. Но развѣ великіе художники не предвосхищали въ инстинктивной, неопознанной формѣ психологическія открытія? Спору нѣтъ, пользованіе художественными иллюстраціями въ психологическомъ изслѣдованіи требуетъ большой осторожности и извѣстнаго такта, но въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ душевнымъ явленіемъ, которое описывалось не одними поэтами, и показанія послѣднихъ замѣчательны лишь въ томъ отношеніи, что *въ особенно яркой и выпуклой формѣ* подтверждаютъ наблюденія, встрѣчаемыя въ біографіяхъ, мемуарахъ и, какъ мы увидимъ ниже, въ психологическихъ и философскихъ сочиненіяхъ.

3) Заслуживаетъ вниманія *единодушіе* литературныхъ свидѣтельствъ. Описанія «вселенскаго чувства» у Гёте или Байрона совершенно совпадаютъ съ описаніями Фета или Толстого. Это

обстоятельство могутъ отнести на счетъ «литературной традиціи», на счетъ, напримѣръ, вліянія «романтики». Но такой взглядъ представлялъ бы преувеличенную оцѣнку элемента традиціи и былъ бы необъяснимъ, даже для признающаго роль традиціи въ данномъ случаѣ, еслибы въ основѣ его не лежала *однородность психическихъ переживаній*, сущность которой коренится въ общихъ свойствахъ духовной природы человѣка. Вліяніе традиціи съ такой точки зрѣнія можно усмотрѣть (и въ извѣстныхъ предѣлахъ съ полнымъ основаніемъ) и въ показаніяхъ *мистиковъ* о природѣ мистическаго экстаза, показаніяхъ, поразительно единодушныхъ во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, и однако, какъ справедливо указываетъ Гомперцъ [1]), сама живучесть традиціи здѣсь основывается на тожествѣ психическихъ переживаній.

4) Нѣкоторыя иллюстраціи *не вполнѣ подходятъ* къ указанному описанію «вселенскаго чувства», но я привожу ихъ, видя въ нихъ извѣстныя *степени приближенія къ нему*. Такъ, въ нѣкоторыхъ изъ нижеслѣдующихъ примѣровъ нѣтъ налицо полнаго самозабвенія, «сліянія» съ объектомъ созерцанія (примѣры изъ Гейне, Андерсена и другіе).

5) Могутъ замѣтить, что въ понятіи «вселенскаго чувства» *смѣшаны въ одну кучу психическія явленія совершенно разнородныя*, между которыми нѣтъ общихъ чертъ, дающихъ возможность называть ихъ общимъ именемъ. Чтобы доказать эту мысль, нужно было бы показать, что мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ *четырехъ разныхъ типовъ* не можетъ сопровождаться совокупностью всѣхъ остальныхъ указанныхъ нами психическихъ признаковъ. Факты показываютъ обратное.

6) Можно *признать искусственнымъ пріурочиваніе нѣкоторыхъ изъ приведенныхъ примѣровъ къ опредѣленной изъ намѣченныхъ рубрикъ*, напримѣръ, гедонической, эстетической или моральной, ссылаясь на то, что она болѣе подходитъ подъ другую

1) См. вышеупомянутую статью.



рубрику. Но, само собою разумѣется, что дѣленіе на рубрики и пріуроченіе къ той или другой имѣютъ условное значеніе, такъ какъ самыя разграниченія типовъ цѣнностей не безусловны, и тотъ же примѣръ можетъ входить сразу въ нѣсколько рубрикъ.

7) Можно признать *неудачнымъ обозначеніе* анализируемаго душевнаго состоянія *терминомъ: «вселенское чувство»*. Но я ничего не имѣлъ бы противъ и какого-нибудь другого названія, еслибы оно оказалось болѣе подходящимъ.

8) Можно спросить, почему авторъ не воспользовался *экспериментомъ*, а ограничивается однимъ наблюденіемъ. Но, я думаю, всякому, знакомому съ современнымъ состояніемъ экспериментальной психологіи, очевидно, что ея методы неприложимы непосредственно къ изслѣдованію такихъ сложныхъ душевныхъ явленій, какъ разсматриваемое нами. Здѣсь дѣло обстоитъ такъ, какъ и въ психологіи творчества (см. книгу Рибо: «О творческомъ воображеніи»). Другое дѣло — косвенное руководство экспериментальными данными. Этими данными тамъ, гдѣ было возможно, я пользовался (см. стр. 33-ю).

I) *Гедоническія* цѣнности. Къ нимъ относятся пріятныя, ощущенія, какъ таковыя: вкусы, запахи, а также и всѣ остальныя ощущенія, когда они доставляютъ наслажденіе, *не являясь еще въ строгомъ смыслѣ объектомъ эстетическаго созерцанія, моральной, научной или философской дѣятельности*. Съ такими ощущеніями можетъ иногда ассоціироваться чувство «универсальнаго аффекта», восхищенія передъ міровымъ цѣлымъ; вотъ яркій примѣръ приводимый Джэмсомъ[1]) изъ романа *де Сенанкура:* Оберманнъ: Письмо XXX, Парижъ, марта 7-го: «Было темно и немножко холодно. Мнѣ взгрустнулось, и отъ нечего дѣлать я пошелъ прогуляться. На дорогѣ мнѣ попались на стѣнѣ на высотѣ моей груди цвѣты. Тутъ былъ нарцисъ въ цвѣту. Это было исполненіемъ завѣтнѣйшаго желанія: первый весенній ароматъ.

---

1) См. приложеніе къ книгѣ Джэмса: «Talks to teachers», 1901: «Talks to Students», p. 243.

Я ощутилъ все счастіе, доступное человѣку. Невыразимая гармонія душъ, фантомъ идеальнаго міра возникли предо мною во всей своей полнотѣ. Я никогда не ощущалъ чего-либо столь громаднаго и мгновеннаго. Я не знаю, какая форма, какая аналогія, какое таинственное отношеніе побудило меня видѣть въ этомъ цвѣткѣ безпредѣльную красоту. Я никогда не буду въ состояніи охватить въ понятіе эту силу, эту необъятность, не поддающуюся никакому выраженію, эту форму, не вмѣщающую никакого содержанія; этотъ идеалъ лучшаго міра, который ощущается нами, но который, казалось бы, природа не осуществила». На почвѣ обоготворенія гедоническихъ цѣнностей въ видѣ чувственности развивается то психологическое явленіе «донъ-жуанизма», которое такъ мѣтко описано *А. Толстымъ*. Исходный пунктъ у Донъ-Жуана въ его любовныхъ похожденіяхъ—поиски высшаго идеала, высшихъ цѣнностей, имѣющихъ универсальное значеніе. Онъ говоритъ про половую любовь:

Я въ ней искалъ не узкое то чувство,
Которое, два сердца съединивъ,
Стѣною ихъ отъ міра отдѣляетъ:
Она меня роднила со вселенной,
Всѣхъ истинъ я источникъ видѣлъ въ ней,
Всѣхъ дѣлъ великихъ первую причину;
Черезъ нее я понималъ ужъ смутно
Чудесный строй законовъ бытія,
Явленій всѣхъ сокрытое начало.
Я понималъ, что всѣ ея лучи,
Раскинутые врозь по міроззданью,
Въ другомъ я сердцѣ вмѣстѣ бъ съединилъ,
Сосредоточилъ бы ихъ блескъ блудящій
И сжатымъ свѣтомъ ярко бъ озарилъ
Моей души неясныя стремленья!
О, еслибы то сердце я нашелъ!
Я съ нимъ одно бы цѣлое составилъ,

Одно звено той безконечной цѣпи,
Которое въ связи со всей вселенной
Восходитъ вѣчно выше къ божеству
И оттого лишь слиться съ нимъ не можетъ,
Что путь къ нему, какъ вѣчность, безъ конца.

Однако пресыщеніе и неудовлетворенность въ конечномъ итогѣ приводитъ его къ простому культу чувственности.

Яркое описаніе универсальнаго аффекта съ чувственной окраской даетъ *Новáлисъ*: «Astralis»:

An einem Sommermorgen ward ich jung.
Da fühlt'ich meines eignen Lebens Puls
Zum erstenmal, — und wie die Liebe sich
In tiefere Entzückungen verlor,
Erwacht ich immer mehr, und das Verlangen
Nach innigerer gänzlicher Vermischung
Ward dringender mit jedem Augenblick.
Wollust ist meines Daseins Zeugungskraft;
Ich bin der Mittelpunct, der heil'ge Quell,
Aus welchem jede Sehnsucht stürmisch fliesst,
Wohin sich jede Sehnsucht mannigfach
Gebrochen, wieder still zusammen zieht.
Ihr kennt mich nicht und saht mich werden.—
Wart ihr nicht Zeugen wie ich noch
Nachtwandler mich zum erstenmale traf
An jenem frohen Abend? Flog euch nicht
Ein süsser Schauer der Entzückung an?
Versunken lag ich ganz in Honigkelchen;
Ich duftete, die Blume schwankte still
In goldner Morgenluft. Ein innres Quellen
War ich, ein sanftes Ringen, alles floss
Durch mich und ueber mich und hob mich leise.
Da sank das erste Stäubchen in die Narbe,

Denkt an den Kuss nach aufgehobnem Tisch.
Ich quoll in meine eigne Flut zurück —
Es war ein Blitz,—nun konnt'ich schon mich regen,
Die zarten Fäden und den Kelch bewegen,
Schnell schossen, wie ich selber mich begann,
Zu ird'schen Sinnen, die Gedanken an
Noch war ich blind, doch schwankten lichte Sterne
Durch meines Wesen wunderbare Ferne,
Nichts war noch nah, ich fand mich nur von weiten
Ein Anklang alter so wie künft'ger Zeiten
Aus Wehmut, Lieb und Ahnungen entsprungen
War der Besinnung Wachstum nur ein Flug
Und die Wollust Flammen in mir schlug
Ward ich zugleich vom höchsten Weh durchdrungen
Die Welt lag blühend um den hellen Hügel,
Die Worte des Propheten wurden Flügel,
Nicht einzel mehr:—nur Heinrich und Mathilde
Vereinten beide sich zu einem Bilde.
Ich hob mich nun gen Himmel neugeboren
Vollendet war das irdische Geschick
Im seligen Verklärungs Augenblick.
Es hatte nun die Zeit ihr Recht verloren
Und forderte was sie geliehn zurück.
Es bricht die neue Welt herein
Und verdunkelt den hellsten Sonnenschein.
Man sieht nun aus bemoossten Trümmern
Eine wunderseltsame Zukunft schimmern,
Und was vordem alltäglich war
Scheint jetzo fremd und wunderbar.
Der Liebe Reich ist aufgethan
Die Fabel fängt zu spinnen an
Das Urspiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes sinnt,
Und so das grosse Weltgemüt

Ueberall sich regt und unendlich blüht.
Alles muss ineinander greifen,
Eins durch das Andere gedeihn und reifen
Jedes in allen dar sich stellt
Indem es sich mit ihnen vermischet
Und gierig in ihre Tiefen fällt,
Sein eigenthümliches Wesen erfrischet
Und tausend neue Gedanken erhält,
Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt,
Und was man glaubt es sei geschehn,
Kaum mann von weit erst kommen sehen
Frei soll die Phantasie erst schalten,
Nach ihrem Gefallen die Fäden erst verweben
Hier manches verschleiern, dort manches enfalten
Und endlich in magischem Dunst verschweben.
Wehmut und Wollust, Tod und Leben
Sind hier in innigsten Sympathie,—
Wer sich der höchsten Lieb ergeben,
Genest von ihren Wunden nie
Schmerzhaft muss jedes Band zerreisen
Was sich ums innere Auge zieht,
Einmal das treuste Herz verwaisen,
Eh' es der trüben Welt entflieht.
Der Leib wird aufgelöst in Thränen
Zum weiten Grabe wird die Welt,
In das verzehrt von bangem Sehnen,
Das Herz als Asche niederfällt.

2) Въ универсальномъ аффектѣ *эстетическаго* типа *опорнымъ пунктомъ* является созерцаніе красотъ природы, прекраснаго человѣческаго образа или художественнаго произведенія.

Само по себѣ восхищеніе природою еще не представляетъ «вселенскаго чувства», если оно не связано съ *мыслями о постоянныхъ цѣнностяхъ*, выраженными въ художественной

формѣ или съ размышленіями, вызываемыми чувствомъ и сопровождающими его. Уже Руссо указывалъ, что восхищеніе красотами природы доступно нерѣдко самымъ простымъ людямъ, какая-нибудь деревенская старуха, застывая въ нѣмомъ восторгѣ передъ закатомъ солнца, уже переживаетъ чувство, родственное религіозному самосознанію. Горькій приводитъ сцену, подтверждающую наличность такихъ высокихъ движеній души у «босяка», сцену, въ которой нѣтъ никакихъ основаній видѣть романтическую идеализацію. («Коноваловъ»).

Но въ данномъ случаѣ отсутствуетъ то сознательное отношеніе къ энтузіазму, тотъ «опознанный» и обобщенный характеръ послѣдняго, который имѣется налицо во «вселенскомъ чувствѣ».

Примѣры можно найти у Фета, Жоржъ Зандъ, Байрона, Леопольда Шефера, Эйхендорфа, Гейне, Тютчева, Новáлиса, Гёте, Гауптманна, Башкирцевой, Вересаева и др.[1]).

Подобно Шеллингу, *Новáлисъ* считаетъ способность къ сліянію съ міровымъ цѣлымъ въ эстетическомъ экстазѣ аристократической привилегіей избранныхъ натуръ. «Тщетно учить пониманію природы и проповѣдывать его: сколько бы мы ни вздумали разсказывать о цвѣтахъ, свѣтовыхъ впечатлѣніяхъ и разсматриваніи предметовъ на разстояніи слѣпорожденному, все равно онъ не научится видѣть. Точно такъ же не пойметъ природы тотъ, кто не обладаетъ органомъ познанія природы, внутреннимъ орудіемъ для порожденія и выдѣленія изъ себя природы, кто самъ по себѣ во всемъ не познаетъ и отличаетъ природы и съ прирожденнымъ ему сладострастіемъ черезъ посредство ощущенія въ многообразномъ внутреннемъ сродствѣ со всѣми тѣлами природы не сливается со всѣми существами, перенося въ нихъ

---

1) Пользующееся извѣстностью, но мало научное трехтомное изслѣдованіе Laprade'a: «Le sentiment de la nature» (1870) ничего не даетъ по интересующему насъ вопросу.



въ то же время всѣ свои чувства»[1]). Это то состояніе, когда человѣкъ, «дрожа въ сладкой тоскѣ, погружается въ темное манящее лоно Природы, а бѣдная личность растворяется въ заливающихъ ее волнахъ блаженства»[2]). Въ подобномъ эстетическомъ экстазѣ «сліяніе» Я съ Не-я, личности поэта съ природой («Все во мнѣ, и я во всемъ» — Тютчевъ) обусловлено *эстетическимъ одухотвореніемъ* — перенесеніемъ субъективныхъ чувствъ на внѣшніе предметы, тѣмъ, что нѣмцы называютъ: «*Gefülsueber-tragung*» или «*Einfühlung*». На связь между «пантеистическимъ стремленіемъ къ сліянію съ міромъ» и эстетическимъ одухотвореніемъ указывалъ уже Робертъ Фишеръ (Vischer)[3]).

Фетъ:

Какъ нѣжишь ты, серебряная ночь,
Въ душѣ разсвѣтъ нѣмой и тайной силы!
О! Окрыли и дай мнѣ превозмочь
Весь этотъ тлѣнъ бездушный и унылый.
Какая ночь! алмазная роса
Живымъ огнемъ съ огнями неба въ спорѣ.
Какъ океанъ разверзлись небеса,
И спитъ земля и теплится, какъ море.
Мой духъ, о ночь, какъ падшій серафимъ,
Призналъ родство съ нетлѣнной жизнью звѣздной
И окрыленъ дыханіемъ твоимъ
Готовъ летѣть надъ этой тайной бездной.

Жоржъ Зандъ:

«Минуты, когда я, охваченная и увлеченная внѣ себя силою внѣшнихъ впечатлѣній, могу отвлечься отъ жизни моего рода

---

1) См. интересную книгу P. Stern'a: «Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik», 1898, S. 3. Также Бизе: «Историческое развитіе чувства природы» («Die Entwickelung des Natur-Gefühls»), 1891, пер. Д. Коробчевскаго, стр. 375, гдѣ приведена великолѣпная цитата изъ «Гиперіона» Новáлиса.

2) Stern, Ibid, S. 3.

3) Ibid, S. 23.

(т. е. человѣческаго) абсолютно случайны, и невсегда въ моей власти заставить мою душу перейти въ существа, которыя не суть «я». Когда это наивное явленіе возникаетъ самопроизвольно, то я не могу сказать, подготовило ли меня къ этому какое-нибудь обстоятельство психологическое или физіологическое. — Конечно, для этого нужно отсутствіе какого-либо живо интересующаго занятія; малѣйшій поводъ къ безпокойству устраняетъ этотъ родъ внутренняго экстаза, который представляетъ какъ бы непроизвольное и непредвидѣнное забвеніе своей собственной жизнедѣятельности. — Это случается, вѣроятно, со всѣми, но я желала бы встрѣтить кого-нибудь, кто могъ бы мнѣ сказать: со мною это бываетъ именно такъ. Бываютъ часы, когда я ускользаю отъ самой себя *(je m'échappe de moi)*, когда я живу въ растеніи, когда я чувствую себя травой, птицей, вершиной дерева, облакомъ, проточной водой, горизонтомъ, цвѣтомъ, формой и ощущеніями измѣнчивыми, преходящими, неопредѣленными; часы, когда я бѣгаю, летаю, плаваю, пью росу, простираюсь на солнцѣ, сплю подъ листвой, ношусь съ ласточками, ползаю съ ящерицами, блещу со звѣздами и свѣтляками, когда я, короче сказать, живу въ томъ, что составляетъ среду развитія, являющагося какъ бы расширеніемъ моего собственнаго существа.... etc. («Impressions et souvenirs», 1-re page. См. книгу Souriau: «La suggestion dans l'art», p. 305).

Байронъ: «Островъ»:

Когда экстазъ фанатикомъ владѣетъ,
И міръ, и время позабывъ, онъ млѣетъ.
Онъ воспарилъ душой въ нездѣшній свѣтъ.
Такъ и любовь сильна; ея дорога
Стремится къ небесамъ, къ престолу Бога,
Къ другому «Я», чье счастье, чьи стремленья
Превыше нашихъ; *пламя упоенья*,
Зажженное не нами, *сладко жжетъ*

Намъ сердце, и костеръ тотъ создаетъ,
Гдѣ, какъ брамины, сладко улыбаясь,
Влюбленные сгораютъ не терзаясь.
Какъ часто мы, оставшися одни
Лицомъ къ лицу съ природой, забываемъ
О времени и цѣлые лишь дни
Красой лѣсовъ иль водъ свой взоръ ласкаемъ
И сладостнымъ общеньемъ дорожимъ
Межъ разумомъ природы и своимъ!
Безжизненны ль свѣтила, горы, волны?
Ужели нѣтъ души въ нихъ? Тихій гротъ,
Росистыхъ слезъ и влажной нѣги полный,
Ужели насъ съ любовью не зоветъ?
Нѣтъ, къ намъ они взываютъ неизмѣнно,
Чтобъ наше тѣло, этотъ глины комъ,
Разбилось раньше срока, а потомъ
И духъ нашъ потонулъ въ душѣ вселенной.

Байронъ: «Чайльдъ Гарольдъ», III, 72:

Я самъ — ничто; я — лишь частица
Того, что вижу я вокругъ;
Со мной бесѣдуетъ денница,
Мнѣ шепчутъ сказки горы, лугъ . . . . .
Лишь пробуждаетъ содроганье
Во мнѣ жизнь въ шумныхъ городахъ.
Нѣтъ въ мірѣ злѣе наказанья,
Какъ быть овцой въ людскихъ стадахъ,
Тогда какъ духъ свободный рвется
Къ сліянью съ небомъ, съ цѣпью горъ,
Его влечетъ полей просторъ,
Къ полночнымъ звѣздамъ онъ несется,
И хочетъ — власти не дано —
Съ природой жить онъ заодно.

Байронъ: «Чайльдъ Гарольдъ», IV, 78:

Въ лѣсахъ есть много наслажденья,
Какъ на пустынныхъ берегахъ;
Есть музыка и упоенье
Въ морскомъ прибоѣ и валахъ.
Привязанъ сильно я къ народу,
Но больше я люблю природу
Съ тѣхъ поръ, какъ я ее узналъ.
Чѣмъ былъ я прежде, чѣмъ я сталъ —
Она сказала мнѣ, и съ нею
Я всѣми чувствами слился,
Ей всей душою отдался.
Хоть чувства выразить не смѣю,
Хоть не умѣю передать,
Но не могу о нихъ молчать.

Леопольдъ Шеферъ: «Laienbrevier»:

Nur wer die ganze Stimme der Natur
Heraushört, dem wird sie zur Harmonie.
Hier nah'vor meinem Füssen weint ein Kind—
Und rings im Grünen singen hundert Vögel;
Dort morschet eine altbejahrte Eiche —
Und drunter nicken junge Blüthenbäume
Sich freundlich zu; dort schallen Grabgesänge
Vom Schlafgemach der Todten—und vom Walde
Her seh' ich eine lust'ge Hochzeit schweben;
Nun seh ich selbst durch den halboffnen Sarg
Den Todten liegen—sieh, und durch den Spalt
Zwei kleine blühnde Kinder still sich wundern,
Und oben zieh'n die Wolken, unbekümmert
Um all' das unten, ihren ew'gen Weg.
Wie mischen die Gefühle sich im Herzen

Zu schönem Ebenmass und Götterruhe!
Der Geist des schönen All's ist mir geworden;
Von Freud und Schmerz gleich fern, steh' ich bereit,
Was auch das Leben bringt, recht zu empfangen.

Эйхендорфъ: «Mondnacht» (на эти слова есть удивительный романсъ Шумана):

Es war, als hätt' der Himmel
Die Erde still geküsst,
Dass sie im Blüthen schimmer
Von ihm nur träumen müsst'
Die Luft ging durch die Felder
Die Aehren wogten sacht
Es rauschten leis' die Wälder
So sternklar war die Nacht
Und meine Seele spannte
Weit ihre Flügel aus
Flog durch die stillen Lande,
Als flöge sie nach Haus.

Гейне: «Этотъ разговоръ (съ нѣмою природою) часто облегчаетъ мнѣ душу, особенно по вечерамъ, когда горы одѣваются призрачно-милыми тѣнями, и водопады шумятъ, и всѣ растенія благоухаютъ, и быстрыя молніи сверкаютъ то тутъ, то тамъ....

О, природа, нѣмая дѣвственница! Я хорошо понимаю твое сверканіе—эту напрасную попытку заговорить, пробѣгающую въ видѣ молній по твоему прекрасному лицу, и ты повергаешь меня въ такое глубокое волненіе, что я плачу. Но въ эти минуты и ты понимаешь меня, и проясняешься и улыбаешься мнѣ золотыми глазами. Прекрасная дѣвственница! Я понимаю твои звѣзды, а ты понимаешь мои слезы» (Сочиненія Генриха Гейне, изд. 2-е, пер. подъ ред. П. И. Вейнберга, т. II, стр. 262—3. H. Heinés S. W. hggb. v. Kurpeles., 3 B. S. 342—343).

Марія Башкирцева: «Дневникъ» стр. 506—507. Человѣкъ слишкомъ несчастенъ, чтобы не надѣяться, что существуетъ Богъ, который сжалится надъ нами; но что такое сдѣлала я, что такъ несчастна?

Можно вѣрить только въ одного Бога, абстрактнаго, философскаго, великую тайну земли, неба, всего — *Панъ.*

Этого Бога созерцаютъ и представляютъ себѣ, глядя на звѣзды и думая о научныхъ вопросахъ, духовно, какъ Ренанъ.... Но Богъ, который все знаетъ и у котораго можно всего просить.... Я очень бы хотѣла вѣрить въ такого Бога.

Вторникъ 11-е марта 1884 г. Идетъ дождь. Но не только это.... мнѣ нездоровится.... Все это такъ несправедливо. Небо слишкомъ жестоко ко мнѣ.

Я еще въ тѣхъ годахъ, когда можешь входить въ нѣкоторый *экстазъ* даже при мысли о смерти.

Мнѣ кажется, что никто не любитъ всего такъ, какъ я люблю: искусство, музыку, живопись, книги, свѣтъ, платья, роскошь, шумъ, тишину, смѣхъ, грусть, тоску, шутки, любовь, холодъ, солнце, всѣ времени года, всякую погоду, спокойныя равнины Россіи и горы вокругъ Неаполя, снѣгъ зимою, дождь осенью, весну съ ея тревогой, спокойные лѣтніе дни и прекрасныя ночи съ сверкающими звѣздами.... *я все люблю до обожанія.* Все представляется мнѣ со своихъ интересныхъ и прекрасныхъ сторонъ: я хотѣла бы все видѣть, все имѣть, *все обнять, слиться со всѣмъ* и умереть, если надо черезъ два года или въ 30 лѣтъ, умереть съ экстазомъ, чтобы извѣдать эту послѣднюю тайну, этотъ конецъ всего или божественное начало.

Эта *всемірная любовь* не есть чувство чахоточной: я всегда была такая, и я помню какъ разъ, десять лѣтъ тому назадъ, я писала (1874), перечисливъ прелести различныхъ временъ года: «Напрасно захотѣла бы я выбрать: всѣ времени года хороши, всѣ возрасты, вся жизнь.

Надо все!

Надо природу, передъ ней все ничтожно». Однимъ словомъ,

все въ жизни мнѣ нравится, мнѣ все пріятно и, прося счастія, я нахожу свою прелесть и въ несчастьи. Мое тѣло плачетъ и кричитъ, но что-то, чтó выше меня, радуется жизни, не смотря ни на что.

Гёте: «Eins und Alles» [1]).

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden
Da lös't sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss.
Weltseele, komm uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf
Teilnehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend höchste Meister
Zu dem, der alles schäfft und schuf.
Und umzuschaffen das Geschaff'ne,
Damit sich's nicht zum Starren waff'ne
Wirkt ewiges lebend'ges Thun,
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden
In keinem Falle darf es ruhn.
Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln,
Nur scheinbar stehts Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in allen:
Denn alles muss in nichts zerfallen
Wenn es im Sein beharren will.

---

1) См. замѣчанія по поводу этого стихотворенія въ книгѣ Thomas Achelis'a: «Die Extase in ihrer kulturellen Bedeutung» въ серіи: «Kulturprobleme der Gegenwart», herausgegeben von Leo Berg, 1902, S. 214—215 (VI Kapitel: Ueber die Bedeutung der Extase für die Kunst).

Гауптманнъ: «Потонувшій колоколъ».

Подъ смутный шорохъ шелковыхъ знаменъ
Ряды существъ идутъ въ мой храмъ блестящій,
И дивный колокольный перезвонъ,
Мой звонъ въ пѣвучихъ страстно-нѣжныхъ звукахъ,
Сквозь воздухъ блещетъ звонкою игрой,—
Въ груди у всѣхъ звеня дрожитъ рыданье
Отъ боли наслажденья: это пѣсня
Погибшая, забытая, родная,
Возставшая изъ ясной дали дѣтства,
Найденная въ глубокомъ родникѣ
Прозрачныхъ сказокъ—вѣдомая всѣмъ,
Но до сихъ поръ не спѣтая ни разу.
И чуть она начнется тихо, тайно,
То выражая мýки соловья,
То воплощая нѣжный смѣхъ голубки—
Въ сердцахъ у всѣхъ внезапно вспыхнетъ ледъ
И вскрóется—и ненависть, и скорби,
И бѣшенство, и мракъ тоски, и пытки
Растáютъ въ ласкѣ теплыхъ, теплыхъ слезъ.

У *Вересаева* есть очень интересный маленькій разсказъ: «Передъ завѣсою». Герой этого разсказа описываетъ то душевное состояніе, которое внезапно было вызвано въ немъ исполненіемъ въ домашнемъ кругу друзей квартета Гайдна: «Семь послѣднихъ словъ Христа»: «И вотъ что-то странное произошло со мною: передъ глазами какъ будто распахнулась какая-то невидимая завѣса. Все кругомъ вдругъ одухотворилось: *природа и люди слились въ единую жизнь*, и огромная тайна почуялась въ этой общей проникающей все жизни.... Играть кончили. Мы сидѣли на террасѣ за самоваромъ, разговаривали, смѣялись. И я болталъ и смѣялся, а въ душѣ было прежнее необычное ощущеніе, что все кругомъ живо, и что передо мною начинаетъ раскрываться большая, *радостная* тайна этой всеединой жизни».

Это чувство единой универсальной жизни однако возбуждаетъ сомнѣнія, не есть ли оно простая иллюзія. «Но почему же такъ неудержимо рвется къ этому единству душа? Почему хочется *широко раскрыть руки передъ міровымъ просторомъ* и сказать: да, ты живъ, живъ не собраніемъ жизней, а единою могучею жизнью, *способною на великую мысль, на великую радость и скорбь;* и въ этой общей жизни братья мои — и тотъ мужикъ, который пашетъ тамъ за погостомъ, и его лошадь, и дубъ за оврагомъ, и облачко на небѣ, и въ этой общей жизни — оправданіе жизни и ея цѣль. *Падаютъ, сами собою рѣшаясь, самыя ея непонятныя и тяжкія загадки.* Какъ можно принять настоящее во имя далекаго будущаго? Чѣмъ можетъ быть искуплено калѣченіе или гибель хоть одной жизни? Какъ не отчаяться видя, что твоя «свободная душа» — только тѣнь, бросаемая на землю неподвластною тебѣ жизнью? *Все становится радостно-понятнымъ*, потому что нѣтъ ничего отдѣльнаго, *нѣтъ прошедшаго и будущаго*, все заключается въ каждомъ и каждое во всемъ»... Въ концѣ-концовъ «позитивистъ» герой однако не усматриваетъ въ пережитомъ настроеніи ничего, кромѣ иллюзіи, «насъ возвышающаго обмана», которому предпочитаетъ горькую правду, реальный міръ «низкихъ истинъ».

Я опускаю здѣсь безчисленныя описанія энтузіазма, вызываемаго «созерцаніемъ Бога», у тѣхъ поэтовъ, которые не вводятъ въ это созерцаніе оттѣнка «сліянія», но ограничиваются обращеніемъ къ Высшему Началу, какъ чему-то *внѣшнему* имъ и міру. Могу упомянуть здѣсь о созерцаніи Троицы въ заключеніи «Рая» *Данте*, о стихотвореніи «Extase»: «J'étais seul près de flots par une nuit d'étoiles» *Виктора Гюго*, XVI-мъ «Meditation» *Ламартина*, «Когда волнуется желтѣющая нива», *Лермонтова* и др.

3) Въ универсальномъ аффектѣ *этическаго* типа первостепенную роль играетъ стремленіе расширить симпатическія чувства въ активной формѣ на всѣхъ людей. Это — чувство, которое Достоевскій называлъ *дѣятельной любовью*, Соловьевъ — *вселен-*

ской жалостью, Ницше — *любовью къ дальнимъ*, Гюйо — *расширенiемъ* (expansion) нашего существа.

Примѣры можно найти въ произведенiяхъ: Л. Н. Толстого, Достоевскаго, Бёкке, Гете, А. Толстого, Андерсена, Фета, Андреева и др.

Герой повѣсти *Толстого* «Казаки» Оленинъ, забравшись въ лѣсную чащу на охотѣ, прилегъ на землю. «Ему было прохладно и уютно; ни о чемъ онъ не думалъ, ничего не желалъ. И вдругъ на него нашло такое *странное чувство безпричиннаго счастiя и любви ко всему*, что онъ, по старой дѣтской привычкѣ сталъ креститься и благодарить кого-то. Ему вдругъ съ особенной ясностью пришло въ голову, что вотъ я, Дмитрiй Оленинъ, такое особенное ото всѣхъ существо, лежу теперь одинъ Богъ знаетъ гдѣ, въ томъ мѣстѣ, гдѣ жилъ олень, старый олень, красивый, никогда, можетъ быть, не видавшiй человѣка, и въ такомъ мѣстѣ, въ которомъ никто изъ людей никогда не сидѣлъ и того не думалъ. . . . . . ; около меня . . . . стоятъ въ воздухѣ и жужжатъ комары: одинъ, два, три, четыре, сто, тысяча, миллiонъ комаровъ, и всѣ они что-нибудь и зачѣмъ-нибудь жужжатъ около меня, и каждый изъ нихъ такой же особенный отъ всѣхъ Дмитрiй Оленинъ, какъ и я самъ. Ему ясно представилось, чтó думаютъ и жужжатъ комары. — Сюда, сюда, ребята! Вотъ кого можно ѣсть, жужжатъ они и облѣпляютъ его. И ему ясно стало, что онъ нисколько не русскiй дворянинъ, не членъ московскаго общества, а просто такой же комаръ или такой же фазанъ или олень, какъ и тѣ, которые живутъ вокругъ него» [1]).

«Высоко на свѣтломъ небѣ стоялъ полный мѣсяцъ. Лѣса и поля, невидные прежде внѣ расположенiя лагеря, открывались теперь въ дали. И еще дальше этихъ лѣсовъ и полей виднѣлась свѣтлая, колеблющаяся, зовущая въ себя безконечная даль. Пьеръ взглянулъ въ небо, въ глубь уходящихъ играющихъ звѣздъ. «И все это мое, и все это во мнѣ, и все это — я!» думалъ Пьеръ. «И все это они поймали и посадили въ балаганъ, загоро-

1) Сочиненiя Л. Н. Толстого, т. II-й, стр. 367—368 («Казаки»).



женный досками!» Онъ улыбнулся и пошелъ укладываться спать къ своимъ товарищамъ» [1]).

Достоевскій:

«Есть секунды, ихъ всего заразъ приходитъ пять или шесть, и *вы вдругъ чувствуете присутствіе вѣчной гармоніи, совершенно достигнутой.* Это — не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человѣкъ въ земномъ видѣ не можетъ перенести. Надо перемѣниться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Какъ будто вдругъ *ощущаете всю природу* и вдругъ говорите: да, это правда. Богъ, когда міръ создавалъ, то въ концѣ каждаго дня созданія говорилъ: «да, это правда, это хорошо». Это... это не умиленіе, а только такъ, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то, что любите, о, — тутъ выше любви! Всего страшнѣе, что такъ ужасно ясно и *такая радость!* Если болѣе пяти секундъ, то душа не выдержитъ и должна исчезнуть. Въ эти пять секундъ я проживаю жизнь и за нихъ *отдамъ всю мою жизнь,* потому что стóитъ» [2]).

Канадскій психіатръ *Бёкке* (*Bucke*) посвятилъ цѣлую книгу тому, чтó онъ называетъ «cosmic consciousness». По его словамъ, однажды во время поѣздки въ кэбѣ онъ пережилъ слѣдующее: «Мой духъ, находясь подъ глубокимъ вліяніемъ мыслей, образовъ и эмоцій, вызванныхъ чтеніемъ и разговорами (на философскія и поэтическія темы), былъ спокоенъ и невозмутимъ. Я переживалъ состояніе покойнаго почти пассивнаго наслажденія, не активно размышляя, но предоставляя мыслямъ, образамъ и эмоціямъ какъ-бы самопроизвольно смѣнять другъ друга въ моемъ сознаніи, какъ вдругъ я совершенно неожиданно почувствовалъ себя окутаннымъ облакомъ огненнаго цвѣта. На мгновенье у меня мелькнула мысль о

---

1) Соч. Л. Н. Толстого, т. VIII, стр. 118 («Война и миръ»).

2) Слова Кириллова, см. романъ «Бѣсы», часть II, глава 5-я: «Путешественница», отдѣлъ VI-й.

пожарѣ, гдѣ-нибудь случившемся въ большомъ городѣ, но я тотчасъ же убѣдился, что огонь этотъ во мнѣ. Тотчасъ же вслѣдъ за этимъ меня охватило чувство экзальтаціи, огромной радости, сопровождаемой неописуемымъ интеллектуальнымъ просвѣтлѣніемъ. Между прочимъ, я не только увѣровалъ, но увидѣлъ, что вселенная состоитъ не изъ мертвой матеріи, но есть наоборотъ живое Присутствіе (Presence); я призналъ въ себѣ присутствіе вѣчной жизни. Это не было убѣжденіе, что я буду имѣть вѣчную жизнь, но сознаніе того, что я тогда обладалъ ею; я увидѣлъ, что всѣ люди безсмертны, что космическій порядокъ таковъ, что помимо всякой случайности *все ведетъ къ благополучію всѣхъ; что основной принципъ міра, всѣхъ міровъ есть то, что мы называемъ любовью, и что счастіе рѣшительно всѣхъ людей въ конечномъ итогѣ абсолютно достовѣрно.* Видѣніе продолжалось нѣсколько секундъ; но воспоминаніе объ немъ и чувство реальности того, чему оно научило меня, осталось неизмѣннымъ въ теченіе четверти вѣка, протекшей съ тѣхъ поръ. Я зналъ, что видѣніе раскрыло передо мною истину. Я занялъ точку зрѣнія, съ которой было видно, что оно должно быть истиннымъ» [1]).

Гете: «Фаустъ»—предсмертный монологъ Фауста:

Конечный выводъ мудрости одинъ—
И весь я преданъ мысли этой чудной:
«Лишь тотъ свободной жизни властелинъ,
Кто дни свои въ борьбѣ проводитъ трудной».
Пускай въ борьбѣ всю жизнь свою ведетъ
Дитя, и крѣпкій мужъ и старецъ хилый,
И предо мной возстанетъ съ чудной силой
Моя земля, свободный мой народъ!
Тогда скажу я: Чудное мгновенье,
Прекрасно ты, продлися же! постой!
И не сметутъ столѣтья, безъ сомнѣнья,

1) James: «Varieties of Religious Experience», 1902, p. 399.

Тогда слѣда, оставленнаго мной.
Въ предчувствіи минуты дивной той
Я высшій мигъ теперь вкушаю свой!

А. Толстой: «Іоаннъ Дамаскинъ»:

. . . .
О, еслибъ могъ всю жизнь смѣшать я!
Всю душу вмѣстѣ съ вами (явленіями окружающаго міра) *слить!*
О еслибъ могъ въ свои объятья
Я васъ, друзья, враги и братья
И всю природу заключить!

Андерсенъ: «Въ минуту смерти»:

Блескъ вижу необъятный, и мысль смѣлѣй летитъ!
Свѣтъ, свѣтъ необъяснимый мои глаза слѣпитъ!
Въ усильяхъ мощныхъ духа поникъ я головой. . . .
Свободнѣе на сердцѣ, яснѣе мыслей строй,
И крылья, крылья воли даны нежданно мнѣ.
Несусь быстрѣе мысли къ надзвѣздной тишинѣ,
Въ лазоревыхъ пространствахъ мнѣ звѣздъ не сосчитать,
И Божій ликъ я вижу. . . . . его не описать!
Безсмертье ощущаю во всемъ, въ своей груди!
Весь мракъ и всѣ туманы остались позади.
И ясно познаю я сердца людей другихъ:
Всѣ немощны, всѣ слабы, но нѣтъ совсѣмъ дурныхъ.
О, еслибъ можно было въ сердцахъ людей читать
При жизни, здѣсь, и раньше, чѣмъ станешь умирать!
Какъ знали бы мы ближнихъ, чтобъ все и вся прощать!
Зачѣмъ же только въ смерти дано намъ познавать?
И вотъ я умираю. . . . душа моя вольна. . . .
Стремленья въ ней и трепетъ, и миръ и тишина.

Фетъ:

Въ долгія ночи, какъ вѣжды на сонъ не сомкнуты,
Чудныя душу порой посѣщаютъ минуты.
Духъ окрыленъ, никакая не мучитъ утрата,
Въ дальней звѣздѣ отгадалъ бы отбывшаго брата.
Близкой души предо мною всѣ ясны изгибы:
Видишь, какъ были, и видишь, какъ быть бы мог-
ли бы.
О, если ночь унесетъ тебя въ міръ этотъ странный,
Мощному духу отдайся, о другъ мой желанный.
Я отзовусь, но, внемля безтѣлесному звуку,
Вспомни меня, какъ невольную помнятъ разлуку.

С. А. Адріановъ въ своей замѣчательной статьѣ [1]) объ *Леонидѣ Андреевѣ* приводитъ то мѣсто изъ его разсказа: «Мысль», гдѣ описывается картина, видѣнная однажды осенью въ погожій солнечный день Керженцевымъ, страдающимъ духовнымъ одиночествомъ и мучимымъ исканіемъ смысла жизни: «Крохотная дѣвочка въ ватномъ пальтецѣ и капюшонѣ, изъ-подъ котораго только и видны были розовыя щечки и носикъ, хотѣла подойти къ совсѣмъ ужъ крохотной собаченкѣ на тонкихъ ножкахъ, съ тоненькой мордочкой и трусливо зажатымъ между ногами хвостомъ. И вдругъ ей стало страшно, она повернулась и, какъ маленькій бѣлый клубочекъ, покатилась къ тутъ же стоящей нянькѣ и молча, безъ слезъ и крика, спрятала лицо у нея въ колѣняхъ, а крохотная собаченка ласково моргала и пугливо поджимала хвостъ, и лицо няньки было такое доброе, простое. — Не бойся, говорила нянька и улыбалась мнѣ, а лицо у нея было такое доброе, простое». И вотъ, «при взглядѣ на эту милую группу подъ яснымъ осеннимъ солнцемъ, у меня явилось странное чувство, какъ будто разгадка чего-то, и задуманное мною убійство показалось мнѣ холодною ложью изъ какого-то другого

1) «Самообразованіе» 1904.

совсѣмъ особаго міра. И то, что обѣ онѣ—и собаченка, и дѣвочка, были такія маленькія и милыя, и то, что солнце такъ тепло свѣтило — *все это было такъ просто и такъ полно кроткой и глубокой мудростью, будто именно здѣсь, въ этой группѣ заключается разгадка бытія.* И я сказалъ себѣ: «надо объ этомъ подумать», но такъ и не подумалъ. А теперь я не помню, что же это было тогда такое, и мучительно стараюсь понять, но не могу».

4) Универсальный аффектъ *научнаго* типа выражается въ радости, сопровождающей процессъ преодолѣнія чувственнаго многообразія вещей въ *формулахъ*, *обобщеніяхъ* и *законахъ*, ведущихъ къ концентраціи, сосредоточеніи всего познанія въ нѣкоторое стройное единство *внѣвременное* и *внѣпространственное*. Умъ математика, историка, натуралиста въ процессѣ творчества радостно предвосхищаетъ ту *конечную формулу*, въ которой должно сосредоточиться познаніе всего безконечнаго многообразія міра, тѣ *послѣднія вещи*, основныя силы и элементы природы, на которые должно разложиться все сложное и производное. О такой формулѣ мечтаетъ Раймондъ Луллій съ его «Ars Magna», и Лапласъ съ его сверхчеловѣческимъ геніемъ, обладающимъ одной механической формулой, въ которой, подставляя любое t, можно узнать любой моментъ въ исторіи міра; можно сказать, когда сгоритъ въ Англіи послѣдній кусокъ каменнаго угля, и когда будетъ водруженъ крестъ на куполѣ св. Софіи въ Царьградѣ. Тѣ же «послѣднія вещи» дразнятъ воображеніе Дюбуа-Реймона [1]), Гельмгольца [2]), Тэна [3]), Риккерта [4]). У каждаго ученаго съ широкими взглядами на міръ и познаніе есть этотъ Sehnsucht къ божественному всевѣдѣнію, представляющій нѣчто родственное Платоновскому *Эросу*.

Близко подходитъ къ понятію универсальнаго аффекта

1) См. рѣчь: «О границахъ познанія природы».

2) Ueber die Erhaltung d. Kraft, 1847.

3) «Sur les éléments derniers des choses», Revue Philosophique, 1895, II, 1.

4) Риккертъ: «О границахъ образованія естественно-научныхъ понятій», 1903.

четвертаго типа и Аристотелевская *эвдемонія* — блаженство мудреца:

1) Въ составъ ея входитъ *мысль* о *постоянныхъ цѣнностяхъ научнаго порядка*, ибо она есть блаженство, сопровождающее процессъ научныхъ и философскихъ обобщеній: «Философія доставляетъ удивительныя по силѣ и чистотѣ наслажденія, и естественно, что знающіе пріятнѣе проводятъ время, чѣмъ стремящіеся»; «созерцаніе истины есть самая пріятная изъ всѣхъ добродѣтелей»[1]).

2) Это блаженство, если не *внѣвременно*, то, по крайней мѣрѣ, представляетъ приближеніе къ внѣвременному блаженному созерцанію истины божествомъ: «движеніе не можетъ быть внѣ времени, наслажденіе же можетъ, ибо то, что существуетъ въ настоящемъ, есть нѣчто цѣлое»[2]).

3 и 4) Оно связано съ чувствомъ *мощи* и *покоя*, оно есть дѣйственный покой: «блаженство заключается въ покоѣ, ибо мы безпокоимся ради пріобрѣтенія покоя, подобно тому, какъ ведемъ войну ради мира»[3]). «Еслибы природа человѣка была проста, то однообразная дѣятельность была бы ему наиболѣе пріятною. Поэтому-то божество наслаждается постоянно однимъ и простымъ наслажденіемъ, ибо *существуетъ энергія не только движенія, но и неподвижности*, а наслажденіе болѣе заключается въ покоѣ, чѣмъ въ движеніи. Измѣненіе же «наиболѣе сладко», по словамъ поэтовъ, въ силу того, что природа человѣка испорчена, и подобно тому какъ испорченный человѣкъ есть самый измѣнчивый, такъ природа нуждается въ измѣненіи, такъ какъ она непроста и несовершенна»[4]).

5) Это блаженство, если и не предполагаетъ реальнаго сліянія съ божествомъ, сверхличнымъ, внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ перводвигателемъ, то, по крайней мѣрѣ, есть

1) «Этика» (Къ Никомаху), пер. Э. Л. Радлова, стр. 202, 1884.
2) «Этика», стр. 195-я.
3) «Этика», стр. 202-я.
4) «Этика», стр. 203-я.

приближеніе къ нему: «Слѣдуетъ какъ можно болѣе стремиться къ безсмертію и дѣлать все возможное, чтобы жить сообразно съ тѣмъ, чтó въ насъ наиболѣе сильно и значительно, ибо хотя оно по объему и незначительно, но по силѣ и значенію превышаетъ все остальное. Можно даже сказать, что каждый человѣкъ и есть только *это*, такъ какъ оно въ немъ самое властвующее и лучшее». «Созерцательная дѣятельность разума отличается значительностью, существуетъ ради себя самой, не стремится ни къ какой цѣли и заключаетъ въ себѣ ей одной свойственное наслажденіе, которое усиливаетъ энергію; если она сверхъ того является самоудовлетворенною, заключающею въ себѣ покой и лишенною треволненій, насколько это возможно человѣку, и имѣющею всѣ остальныя качества, какія можно приписать блаженству, и которыя свойственны подобной дѣятельности, то она-то и есть совершенное блаженство человѣка, если продолжается всю жизнь, ибо ничто неполное не свойственно блаженству. Однако такая жизнь окажется, пожалуй, болѣе значительною, чѣмъ это возможно человѣку; и прожилъ бы онъ ее не потому, что онъ человѣкъ, а потому что въ немъ есть нѣчто божественное» etc.

Творческій энтузіазмъ *Раймунда Луллія* прекрасно изображенъ Алексѣемъ Толстымъ въ его неоконченной поэмѣ: «Алхимикъ»:

Вы, моря шумныя пучины,
Ты, неба вѣчнаго просторъ,
И ты, свѣтилъ блестящій хоръ,
И вы, родной земли вершины,
Поля и пестрые цвѣты,
И съ горъ струящіяся воды,
Отдѣльно взятыя черты
Всецѣльно дышащей природы!
Какая васъ связала нить
Одну другой свѣтлѣй и краше?!

Какимъ закономъ объяснить
Родство таинственное наше?
Ты, всесторонность бытія,
Неисчерпаемость явленья!
Въ тебѣ повсюду вижу я
Того же свѣта преломленья.
Внутри души его собрать
Его лучей блудящій пламень
Въ единый снопъ всесильно сжать—
Вотъ Соломонова печать,
Вотъ Трисмегиста дивный камень!
Тотъ всеобъемлющій законъ,
Которымъ все живетъ отъ вѣка—
Онъ въ насъ самихъ, онъ заключенъ
Незримо въ сердцѣ человѣка.
Его любовь, и гнѣвъ, и страхъ,
Его стремленья и желанья,
Все, что кипитъ въ его дѣлахъ,
Чѣмъ онъ живетъ и движетъ прахъ,
Есть таже сила мірозданья.
Не въ пыльной кельѣ мудреца
Я смыслъ ея найду глубокій,
Въ живыя погрузить сердца
Я долженъ мысленное око.
Среди борьбы, среди войны,
Средь треволненія событій
Отдѣльныхъ жизней сплетены
Всечасно рвущіяся нити.
И, кто безсмертье хочетъ пить
Изъ мимолетнаго фіала,
Тотъ микрокосма изучить
Спѣши кипящія начала!

Взглядъ на вселенную, какъ на гармоничное законосообраз-

ное цѣлое, могъ окончательно утвердиться лишь со времени паденія схоластики. Только устраненіе аристотелевскихъ представленій о земномъ и небесномъ, верхѣ и низѣ, какъ абсолютныхъ противоположностяхъ, и о землѣ, какъ центрѣ вселенной, могло *безгранично раздвинуть* картину Космоса, обнаружить воочію его безпредѣльность; въ тоже время только великія открытія Коперника и Галилея могли вполнѣ утвердить мысль о его безусловной законосообразности. «Расширеніе нашихъ чувствъ» при помощи телескопа, микроскопа и другихъ приспособленій еще болѣе *подчеркнуло* мысль о постоянствѣ математическихъ и физическихъ законовъ въ большомъ и маломъ, въ видимомъ и невидимомъ, въ доступномъ непосредственно и познаваемомъ лишь косвеннымъ образомъ. Вотъ почему новѣйшее естествознаніе своими успѣхами особенно содѣйствовало пробужденію и развитію «вселенскаго чувства» четвертаго научнаго типа [1]). Первымъ и величайшимъ героемъ мысли новаго времени, который сознательно ввелъ въ философію это понятіе подъ именемъ «героическаго энтузіазма» былъ несравненный Джіордано Бруно. Джіордано понималъ Бога, не какъ личное лежащее внѣ міра начало, но какъ сокровенную сущность Космоса [2]). Постиженіе этого Божественнаго начала для мудреца возможно лишь путемъ научной мысли, научнаго творчества, сопровождаемаго величайшимъ энтузіазмомъ. Этотъ энтузіазмъ направленъ на Цѣлое, какъ сферу непрестаннаго утвержденія *цѣнностей интеллектуальнаго, эстетическаго и моральнаго порядка* (ибо красота и добро неотдѣлимы отъ истиннаго познанія) [3]). Историческое происхожденіе этого понятія *героическаго энтузіазма* или «*интеллектуальной любви*», *amore intelligibile*, слѣдуетъ видѣть: 1) въ Платоновскомъ эросѣ (Phaedrus 249—251 и Sympos.

1) См. В. Гумбольдтъ: «Космосъ» т. II-й.

2) Брунгоферъ сближаетъ понятіе о Богѣ у Бруно и Гёте. См. книгу: «Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniss, Herm. Brunnhofer, 1882, S. 257.

3) Brunnhofer, S. 277—278.

203 и дальше), 2) въ Плотиновскомъ экстазѣ, 3) у Данте («Convito», III, 13) и 4) у средневѣковыхъ мистиковъ [1]): Бруно сближаетъ amore intelligibile съ «Synteresis» и «scintilla». «Интеллектуальная любовь» есть высшая ступень любви вообще, но, въ то время какъ любовь обыкновенно направляется на тотъ или другой отдѣльный объектъ, интеллектуальная любовь есть чувство, направленное на божественное начало міра, на абсолютное *единство* истины, добра и красоты.

У *Джордано Бруно* есть слѣдующій сонетъ «Къ любви» [2]).

О, ты, любовь, источникъ правды чистой,
Очей моихъ врата не ты ли отомкнула?
Не ты ль въ мой духъ и истину вдохнула,
И не твоею ль онъ живетъ красой лучистой?
Небесъ временъ не ты ль мнѣ смыслъ открыла,
Смирила умъ и изъ стальныхъ оковъ
Мой духъ огнемъ своимъ навѣкъ освободила?
Внемли жъ, народъ, и ты, и истину поймешь:
Я научу тебя правдиво безъ обмана.
Открой глаза твои, сбрось съ нихъ покровъ тумана,
Младенцемъ ты любовь не испытавъ зовешь,
Измѣнчивъ ставши, самъ пустой ее считаешь
И, самъ слѣпой—слѣпою величаешь.

Восторгъ ученаго при *мысли о конечной формулѣ всего существующаго*, о смыслѣ бытія во всемъ его многообразіи, восторгъ, сопровождающійся *чувствомъ слiянія съ божественнымъ началомъ міра*, *чувствомъ мощи* и *примиренности съ жизнію*, Браунингъ приписываетъ умирающему *Парацельсу*:

---

1) Kirchmann: Giordano Bruno: «Von der Ursache, dem Princip und dem Einen», 1872, примѣчаніе: 2-е и 10-е. Также Brunnhofer, S. 265.

2) Переводъ Н. Я. Грота изъ статьи: «Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Бруно», 1881.

....the secret of the world was mine,
I knew, *I felt* (perception unexpressed
Uncomprehended by our narrow thought,
But somehow felt and known in every shift
And change in the spirit,—nay in every pore
Of the body even),—*what god is*, what we are,
What life is—*how god tasts an infinite joy*
In infinite ways—one everlasting bliss,
From whom all being emanates, all *power*
Proceeds etc [1]).

Разсмотрѣнное нами душевное состояніе, включающее въ себя и интеллектуальные, и аффективные, и волевые элементы въ чрезвычайно своеобразномъ сочетаніи, представляетъ на нашъ взглядъ высокій интересъ не только съ общей психологической, но и со спеціальной историко-философской точки зрѣнія. Сдѣланная нами характеристика его даетъ сразу драгоцѣнную путеводную нить для *установки аналогій* между верховными пунктами въ самыхъ различныхъ метафизическихъ системахъ, между мыслями, представленіями и настроеніями, которыми опредѣляется «unum necessarium», «святая святыхъ» того или другого философа.

I) Начнемъ со **Спинозы**. Въ міросозерцаніи Спинозы есть, какъ извѣстно, понятіе, играющее роль заключительнаго аккорда, понятіе «*amor dei intellectualis*», связанное съ извѣстными представленіями и сопровождаемое извѣстнымъ настроеніемъ. Какъ извѣстно, Спиноза считаетъ подчиненность аффектамъ *рабствомъ* человѣка. Высшею цѣлью мудреца является преодолѣніе аффектовъ и полная побѣда надъ ними. Такая побѣда достижима путемъ размышленія надъ ними. «Аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею». Познаніе раскрываетъ передъ нами пути къ подавленію одного аффекта при помощи другого, помогаетъ

1) The Poetical Works of Robert Browning. 1898, v. I, p. 69: «Paracelsus».

намъ водворить въ нашей душѣ преобладаніе того единственнаго высшаго утонченнаго аффекта, которому нѣтъ противоположнаго, и который заключается въ полномъ и совершенномъ познаніи Бога. Этотъ аффектъ и есть интеллектуальная любовь къ Богу. Богъ есть все, какъ natura naturans, первопричина вещей, единая безконечная субстанція съ безконечнымъ числомъ аттрибутовъ; въ него входитъ и міръ — natura naturata съ его аттрибутами протяженія и мышленія и со всѣми модусами этихъ аттрибутовъ тѣлами и душами. Какіе же элементы входятъ въ понятіе интеллектуальной любви къ Богу? [1])

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*, какъ осуществленныхъ и притомъ по возможности для всѣхъ людей. Такими постоянными цѣнностями для Спинозы является адэкватное познаніе Бога, проистекающее изъ наиболѣе полнаго *познанія міра*. «Чѣмъ больше мы познаёмъ отдѣльныя вещи, тѣмъ болѣе мы познаёмъ Бога». Но для полнаго познанія міра важно соучастіе другихъ людей. Ибо пониманіе невозможно безъ сохраненія нами нашей истинной природы, а для такого сохраненія полезно то, что согласно съ нашей природой. Но «поскольку люди живутъ по руководству разума, постольку лишь они необходимо сходствуютъ между собою по природѣ». Поэтому «въ природѣ вещей нѣтъ ничего отдѣльнаго такого, что могло бы быть болѣе полезно для человѣка, чѣмъ человѣкъ, живущій по руководству разума» (Eth., IV, 35, corr., I).

2) *Конкретное представленіе* о соучастіи въ актѣ любви къ Богу другихъ людей:.... «Любовь къ Богу не можетъ быть омрачена аффектомъ ни зависти, ни ревности, но она тѣмъ болѣе

---

1) Исторіи пантеизма въ новѣйшей философской литературѣ, насколько мнѣ извѣстно, не существуетъ. До сихъ поръ еще сохраняетъ интересъ единственное старое сочиненіе по этому вопросу Готтлоба Іеше (Jäsche): «Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und practischen Werth und Gehalt». 1832. Въ этомъ трудѣ отмѣчены и нѣкоторыя точки соприкосновенія между пантеизмомъ и мистицизмомъ.

подкрѣпляется, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ» (Eth., V, 20) [1]).

3) *Аффектъ* [2]) (laetitia concomitante idea dei tanquam causa) и притомъ единственный по прочности и неуничтожимости . . . . . . «Мы можемъ показать, что нѣтъ ни одного аффекта, который былъ бы прямо противоположенъ этой любви и который могъ бы уничтожить ее, а потому мы можемъ заключить, что эта любовь къ Богу есть самый постоянный изъ всѣхъ аффектовъ, а поскольку она относится къ тѣлу, можетъ разрушиться только вмѣстѣ съ самимъ тѣломъ» («Ethica», V, 20, Sch.).

4) *Сліяніе съ Богомъ.* «Интеллектуальная любовь къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самого себя, не поскольку онъ безконеченъ, но поскольку онъ можетъ выражаться сущностью человѣческой души, подъ формою вѣчности, т. е. интеллектуальная любовь къ Богу есть часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя» (Eth., V, 36) [3]).

5) Преодолѣніе случайныхъ условій *времени.* Интеллектуальная любовь къ Богу *вѣчна*, слѣдовательно, не связана данными условіями времени, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку душа сознаетъ себя сопричастной вѣчной субстанціи Бога.

---

1) См. C. Lüllmann: «Ueber den Begriff *amor dei intellectualis* bei Spinoza», 1884, S. 21.

2) Фолькельтъ указываетъ на то, что было бы заблужденіемъ сближать стоическую *апатію* съ высшимъ аффектомъ у Спинозы. «Стоическій мудрецъ выше противоположности наслажденія и страданія: какъ то, такъ и другое, представляются ему болѣзненными и ничтожными. Мудрецъ Спиноза наоборотъ видитъ лишь въ печали слабость души, въ радости же, поскольку она проявляется въ своей чистѣйшей, совершеннѣйшей формѣ, онъ видитъ высшее благо, которое даруетъ человѣку мощь и блаженство». («Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinoza' s», von Johannes Volkelt, 1872, S. 88). Тоже утверждаетъ Тейхмюллеръ: «Religionsphilosophie, 1886, S. 479.

3) О *сліяніи съ Богомъ*—«union avec Dieu», какъ элементѣ интеллектуальной любви къ Богу, см. также трактатъ Спинозы: «Dieu, homme et la béatitude» (переводъ Поля Жане), 1878, p. 112—113.

6) Чувство *мощи* и *свободы*. «Когда душа представляетъ себѣ саму себя и *свою способность къ дѣятельности*, то она радуется, и тѣмъ больше, чѣмъ отчетливѣе она воображаетъ себя и свою способность къ дѣятельности». А такъ какъ при мысли о Богѣ и о себѣ, какъ входящей въ него, ея познаніе достигаетъ наивысшей ясности, то ея радость достигаетъ наивысшей степени отъ сознанія наивысшей способности къ дѣятельности.

II) Очень значительную роль «вселенскому чувству» въ сферѣ религіознаго самосознанія отводитъ Руссо. Въ этомъ отношеніи, какъ справедливо указываетъ Гаральдъ Гёффдингъ, особенно заслуживаютъ вниманія нѣкоторыя мѣста въ «Исповѣди», въ «Перепискѣ» и въ «Мечтахъ одинокаго любителя прогулокъ».

Горячо любя природу, Руссо былъ способенъ проводить цѣлые дни за созерцаніемъ ея красотъ. Гербаризируя или катаясь на лодкѣ, онъ иногда впадалъ въ состояніе глубокаго восхищенія окружающимъ. Такія настроенія онъ называетъ *chères extases*, *douces extases*. Въ составъ этихъ душевныхъ состояній входили слѣдующіе элементы:

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*: «О, какъ жаль, что судьбы, выпавшей на мою долю, не раздѣляетъ весь остальной свѣтъ! Каждый пожелалъ бы себѣ такой же участи, миръ воцарился бы на землѣ, люди не стремились бы болѣе причинять другъ другу зло, злые перестали бы существовать, такъ какъ не было бы разсчета быть злымъ! Но чѣмъ же, наконецъ, наслаждался я въ одиночествѣ? Собою, цѣлымъ міромъ, всѣмъ, что́ есть, всѣмъ, что́ можетъ быть, *всѣмъ, что́ есть прекраснаго въ чувственномъ мірѣ* и воображаемаго въ мірѣ умопостигаемомъ».....[1]).

2) *Чувство блаженства*: дни, когда Руссо переживалъ описываемое настроеніе, онъ называетъ «самыми очаровательными, какіе только доступны человѣческому существу».

1) Ouevres completes de J. J. Rousseau, ed. de Ch. Lahure, 1857—58. v. 6, p. 478.



3) *Конкретное содержанiе сознанiя* въ видѣ картинъ природы: «Въ такомъ настроенiи я чувствовалъ себя нерѣдко на островѣ С. Пьеръ, мечтая въ одиночествѣ или лежа въ лодкѣ, которую я предоставлялъ на произволъ теченiя, или сидя на берегу волнующагося озера, на берегу живописной рѣчки или ручейка, журчащаго по камнямъ»[1]).

4) *Внѣвременный* характеръ...: «всѣ наслажденiя здѣсь на землѣ преходящи; сомнѣваюсь, чтобы людямъ было доступно постоянное счастiе. Едва въ самыхъ сильныхъ нашихъ наслажденiяхъ найдется мгновенье, когда сердце воистину могло бы сказать намъ: *Я хочу, чтобы этотъ мигъ длился вовѣки*». Между тѣмъ моменты вышеописаннаго экстаза, по словамъ Руссо, именно таковы: «по скольку это состоянiе продолжается, тотъ кто переживаетъ его, можетъ быть названъ счастливымъ не тѣмъ несовершеннымъ, бѣднымъ и относительнымъ счастьемъ, которое человѣкъ находитъ въ житейскихъ удовольствiяхъ, но счастiемъ себѣ довлѣющимъ, совершеннымъ и полнымъ, не оставляющимъ въ душѣ никакой пустоты, которая нуждалась бы въ заполненiи»[2]).

5) и 6) *Самозабвенiе*, мысленное отожествленiе себя съ мiровымъ цѣлымъ, связанное со стремленiемъ преодолѣть въ воображенiи *пространственныя преграды:* «Глубокая и сладкая грёза овладѣваетъ чувствами созерцателя (красотъ природы), въ дивномъ опьяненiи онъ теряется въ необъятности этой дивной системы (мiра), съ *которою онъ чувствуетъ себя тожественнымъ*». «Я ощущаю экстазы, упоенiя, неподдающiяся описанiю растворяясь въ системѣ существъ, отожествляясь съ цѣлою природой»[3]).

7) Безпредѣльное воображаемое *расширенiе* собственнаго существа сопровождается чувствомъ *мощи* и *примиренности съ*

1) Ibid., v. 7, p. 217. Письмо къ Мальзербу 1762 г. 26 января.

2) Ibid., v. 6, p. 462. Reveries d'un promeneur solitaire, 5-ième prom.

3) Ibid., v. 6, p. 478, 7-ième promenade.

жизнью. «Вскорѣ отъ поверхности земли я поднимаюсь мысленно ко всѣмъ существамъ природы, къ универсальной системѣ вещей, къ непостижимому Существу, которое включаетъ въ себя все. Тогда, теряясь моимъ духомъ въ этой необъятности, я не думалъ, не разсуждалъ, не философствовалъ, съ нѣкоторымъ чувствомъ удовольствія я ощущалъ себя обремененнымъ тяжестью этой вселенной, я съ упоеніемъ предоставлялъ смѣшиваться этимъ великимъ идеямъ, я любилъ *теряться воображеніемъ въ пространствѣ*, сердце мое, стѣсненное границами существъ, *не находило въ этихъ границахъ достаточнаго простора, я задыхался во вселенной* и *хотѣлъ бы распростереть себя въ безконечность.* Еслибы я, думается мнѣ, разгадалъ всѣ тайны природы, то я очутился бы въ менѣе восхитительномъ состояніи, чѣмъ это поразительное состояніе экстаза, которому мой духъ предавался неудержимо, и подъ вліяніемъ котораго я могъ только въ минуты возбужденія и очарованія восклицать по временамъ: «О Великое Существо! О Великое Существо!» не находя болѣе никакихъ словъ и никакихъ мыслей» [1]). Такія минуты заставляютъ Руссо, не смотря на всѣ пережитыя имъ несчастія, говорить, что жизнь хороша, что стóитъ жить [2]).

III) «Двѣ вещи, говоритъ Кантъ, наполняютъ мою душу всегда новымъ *удивленіемъ и благоговѣніемъ*, которыя поднимаются тѣмъ выше, чѣмъ чаще и настойчивѣе занимается ими наше размышленіе: это *звѣздное небо надъ нами* и *нравственный законъ въ насъ.* Какъ то, такъ и другое не нѣчто закутанное мракомъ или лежащее внѣ моего горизонта; я вижу ихъ передъ собою и непосредственно соединяю ихъ съ сознаніемъ своего существованія. Первое начинается съ того мѣста, которое я занимаю во внѣшнемъ чувственномъ мірѣ, и въ необозримой величинѣ *расширяетъ мое единеніе среди міровъ надъ мірами и системами изъ системъ*, въ безграничномъ времени ихъ періодическаго движенія, въ ихъ

---

1) Ibid. v. 7, p. 218. Тоже письмо къ Мальзербу.

2) См. Гёффдингъ: «Ж. Ж. Руссо», пер. Л. Давыдовой, стр. 181-я.

началѣ и продолжительности. Второй начинается съ моего невидимаго «Я», съ моей личности, и представляетъ меня въ мірѣ, который воистину безконеченъ, хотя его слѣды замѣтны только въ разсудкѣ, и *съ которымъ* (а черезъ это и со всѣми видимыми мірами) я *сознаю себя не только въ случайномъ, какъ тамъ, но въ полномъ и необходимомъ единеніи*. Первый взглядъ на это безчисленное множество міровъ какъ бы *уничтожаетъ мое значеніе*, какъ животнаго созданія, которое снова должно отдать планетѣ (только точкѣ въ міровомъ цѣломъ) ту матерію, изъ которой оно возникло, послѣ того, какъ эта матерія короткое время (какимъ образомъ—неизвѣстно) была одарена жизненной силой. Второй, напротивъ, *безконечно возвышаетъ мое значеніе*, какъ интеллигенціи, черезъ мою личность, въ которой моральный законъ открываетъ *мнѣ жизнь, независимую* отъ животности и *даже отъ всего чувственнаго міра*, поскольку это можно видѣть изъ цѣлесообразнаго назначенія моего существованія черезъ этотъ законъ, который не ограничивается условіями и границами этой жизни» (Критика практическаго разума, пер. Н. М. Соколова, заключеніе).

Въ этомъ замѣчательномъ мѣстѣ «Критики практическаго разума» дано описаніе такого душевнаго состоянія, которое близко подходитъ къ разбираемому нами явленію «вселенскаго чувства». Здѣсь есть въ подчеркнутыхъ мною словахъ и 1) мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ (нравственный законъ), и 2) конкретное содержаніе сознанія («звѣздное небо надо мною»), и 3) подъемъ *чувства*, и 4) расширеніе собственной личности, которая какъ бы теряется въ созерцаніи звѣздныхъ міровъ, и 5) чувство мощи, проистекающее отъ сознанія причастности иному міру, и, наконецъ, 6) мысленная причастность внѣвременному и внѣпространственному «умопостигаемому» міру. Было бы заблужденіемъ думать, что Кантъ даетъ здѣсь сознательное описаніе мистическаго экстаза: онъ категорически осуждаетъ мистицизмъ и не далѣе какъ въ томъ же сочиненіи, гдѣ говорится о «мистическомъ сліяніи съ Богомъ», какъ о «бредняхъ». Въ этомъ отно-

шенія Кантъ составляетъ рѣзкую противоположность Шопенгауэру, Шеллингу и Гартманну, которые сознательно сближаютъ съ мистическимъ экстазомъ первый — «лучшее сознаніе», второй — «интеллектуальную интуицію», третій — «чувство единства съ Абсолютомъ». Кантовская идея о мысленномъ «соприкосновеніи» умопостигаемому внѣвременному и внѣпространственному міру, хотя и ведетъ свое происхожденіе частію отъ мистики, частію отъ раціональной метафизики, занимаетъ по отношенію и къ раціональной, и къ ирраціональной метафизикѣ (т. е. мистицизму) своеобразное положеніе, въ качествѣ: «метафизики вѣры», котораго мы разбирать здѣсь не будемъ.

IV) Если мы обратимся къ религіозной философіи **Фихте**, особенно въ ея второмъ періодѣ, то встрѣтимъ въ ней наличность всѣхъ психическихъ элементовъ, образующихъ представленіе о summum bonum и универсальный аффектъ. Для Фихте Богъ не есть внѣ-мірная творческая и личная сила, deus extramundanus, но предѣльная Идея, *къ реализаціи которой* Абсолютное «Я», сознающее себя во мнѣ въ моемъ эмпирическомъ «Я» въ видѣ объективнаго Не-Я, *ассимптотически приближается*. Фихте въ этомъ смыслѣ рѣзко расходится съ Кантомъ, для котораго личный Богъ и безсмертныя души образуютъ mundus intelligibilis, лежащій внѣ чувственнаго міра, недоступный познанію, но доступный вѣрѣ. Такого дуализма у Фихте нѣтъ. Мое «Я», встрѣчая въ «Не-Я» другія отображенія Абсолютнаго «Я» въ видѣ чужихъ сознаній, вступаетъ съ ними въ закономѣрное взаимодѣйствіе, сводящееся къ реализаціи въ чувственномъ мірѣ началъ истины, права, справедливости, любви и красоты. Конечнымъ идеальнымъ пунктомъ въ этомъ непрерывномъ процессѣ реализаціи «царствія Божія на землѣ» является окончательное торжество началъ правды, добра и красоты. Самый процессъ въ философіи Фихте дедуцируется логическимъ путемъ изъ самой природы нашего духа и нашего познанія. Послѣднее, то есть познаніе, раскрываетъ передъ нами путь для утвержденія божественнаго міропорядка. Но служеніе этому

идеалу не представляетъ скучнаго заполненія данаидиной бочки. Для Фихте человѣческій индивидуумъ вовсе не является, какъ для Герцена, каріатидой, уныло поддерживающей балконъ, на которомъ будутъ танцовать отдаленные потомки. Всякій изъ насъ, уразумѣвшій свое тождество съ «Не-Я», съ Богомъ-міромъ, уразумѣвшій не внѣшнимъ поверхностнымъ образомъ, а всѣмъ своимъ существомъ, тотчасъ же проникается божественнымъ блаженствомъ, самъ становится, такъ сказать, причастнымъ Богу. Люди стремятся къ утвержденію *постоянныхъ цѣнностей*; это стремленіе Фихте называетъ «*Sehnsucht nach dem Ewigen*». Но они заблуждаются, перенося эти постоянныя цѣнности въ потусторонній міръ. Вѣра въ безсмертіе есть заблужденіе. Загробное блаженство—химера. Мы можемъ стать причастными вѣчнымъ, постояннымъ цѣнностямъ, не обращаясь къ посредничеству бюро похоронныхъ процессій, не дожидаясь смерти, въ любое мгновенье: «царствіе божіе внутри меня» въ томъ Не-Я, которое образуетъ систему взаимодѣйствующихъ сознаній и проэкціонный образъ такъ называемаго внѣшняго міра [1]). Разсмотримъ отдѣльныя черты этого постиженія постоянныхъ цѣнностей.

1) Подъ постоянными, вѣчными цѣнностями Ф. разумѣетъ то, что нравится безконечно болѣе, чѣмъ что-либо другое; что составляетъ реализацію божественной сущности. Сюда относятся три типа указанныхъ нами цѣнностей: эстетическій, этическій и научный. «Сокровенная и абсолютная сущность Бога проявляется, какъ *красота*; она проявляется, какъ *полное господство человѣка надъ всею природою;* она проявляется, *какъ совершенное государство*. . . . . она проявляется, какъ *наука*» [2]), она проявляется, какъ *любовь*. Такимъ образомъ, идея Бога есть мысль объ этихъ постоянныхъ цѣнностяхъ, какъ осуществленныхъ на

---

1) См. удивительную книгу Фихте: «Die Anweisungen zum seeligen Leben», 6-ю лекцію.

1) Löwe, 140.

2) Ibid., 9-я лекція.

землѣ и притомъ во всей цѣлокупности человѣчества въ томъ, что Ф. называетъ «die Totalität aller Iche».

2) Подобная мысль о красотѣ, добрѣ и истинѣ, какъ божественныхъ началахъ, можетъ находить для себя *образное символическое выраженіе* въ произведеніяхъ искусства. Напримѣръ, красота, какъ божественный идеалъ, можетъ найти воплощеніе во вдохновенной картинѣ художника въ образѣ Мадонны, созерцая которую, мы будемъ чувствовать себя причастными вѣчнымъ постояннымъ цѣнностямъ [1]).

3) Мысль о постоянныхъ цѣнностяхъ, поддерживаемая представленіями, такъ или иначе иллюстрирующими ее, наполняетъ нашу душу *безграничнымъ блаженствомъ.* «Одинъ единственный часъ наслажденій эстетическаго и научнаго порядка далеко превосходитъ цѣлую жизнь, заполненную чувственными наслажденіями, и при одномъ присутствіи при картинѣ подобнаго счастія человѣкъ, преслѣдующій чувственныя наслажденія, высохнетъ отъ желанія обладать подобнымъ счастьемъ и отъ зависти» [2]).

4) Восхищеніе передъ божественными цѣнностями ведетъ къ тому *самозабвенію*, которое мистики называли сліяніемъ съ Богомъ, то, что Фихте по ихъ примѣру называетъ: «die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform d. i. in Gott». Ясное познаніе и любовь къ человѣчеству, какъ идеальной системѣ сознаній, входитъ въ эту любовь. Такое сліяніе съ Богомъ отрѣшаетъ человѣка отъ случайныхъ условій *пространства* и *времени*, дѣлаетъ его хотя бы идеально причастнымъ къ жизни вѣчной, *всевременной* и *всепространственной* [3]).

5) Сліяніе съ Богомъ сопровождается *чувствомъ мощи* и свободы. Его мы испытываемъ, когда проявляемъ *творчество въ наукѣ и искусствѣ*, а также въ актахъ дѣятельной любви [4]).

---

1) Ibid., 9-я лекція.
2) Ibid., 9-я лекція.
3) Ibid., 6-я лекція.
4) Ibid., 9-я лекція.

V) «Всѣмъ намъ, говоритъ Шеллингъ, присуща нѣкая таинственная удивительная способность углубляться внѣ теченія времени въ наше интимнѣйшее «Я», освобожденное ото всего, что проникло въ него извнѣ, и тамъ въ неизмѣнной вѣчности предаваться самосозерцанію. Это созерцаніе есть глубочайшій, интимнѣйшій опытъ, отъ котораго зависитъ все, все, что составляетъ предметъ нашей вѣры и нашего знанія о сверхчувственномъ мірѣ. Это созерцаніе впервые убѣждаетъ насъ, что нѣчто въ собственномъ смыслѣ слова *есть*, между тѣмъ какъ все остальное къ чему мы примѣняемъ это слово, только *является*. Это созерцаніе отличается отъ всякаго чувственнаго тѣмъ, что достижимо лишь при посредствѣ *свободы* и чуждо и неизвѣстно всякому, кѣмъ она подъ напоромъ проникающихъ въ сознаніе объектовъ не достаточно ясно сознана. Впрочемъ, даже и у тѣхъ, кто лишенъ этой свободы самосозерцанія, имѣется по крайней мѣрѣ приближеніе къ ней, опосредствованный опытъ, при помощи котораго они догадываются о своей сущности. Существуетъ нѣкоторое самоуглубленіе (Tiefsinn), которое тщетно стремиться развить въ себѣ тому, кто его самъ не испыталъ. Якоби описалъ его.... Эта *интеллектуальная интуиція* появляется тогда, когда мы перестаемъ быть для самихъ себя объектомъ, когда созерцающее «Я», обратившись на самого себя, становится тождественнымъ съ созерцаніемъ. Въ этотъ моментъ созерцанія для насъ *исчезаютъ пространство и время:* не мы оказываемся во времени, но время или вѣрнѣе чистая абсолютная безконечность — въ насъ. Не мы теряемся въ созерцаніи объективнаго міра, но онъ въ нашемъ созерцаніи» (Schelling, Werke, B. I, S. 318).

VI) Ко всякой религіи чувства, не координированнаго ни съ какимъ опредѣленнымъ масштабомъ цѣнности, Гегель относится съ безусловнымъ осужденіемъ. Такъ, напримѣръ, онъ замѣчаетъ по адресу Шлейермахера, выводившаго религіозное самосознаніе изъ чувства зависимости, что въ такомъ случаѣ собака является наилучшимъ христіаниномъ; ей также знакомо и чувство иску-

пленія, когда поголодавъ она получаетъ кость. Это не мѣшало однако Гегелю и въ юношескіе годы, и въ зрѣлый періодъ творчества признавать значеніе за аффектами наряду съ извѣстными интеллектуальными элементами. Полное выраженіе «универсальнаго аффекта» можно найти въ его поэтическомъ гимнѣ: «Элевсисъ Гельдерлину», написанномъ въ 1796 году: «Мой взоръ устремленъ къ своду вѣчнаго неба, къ вамъ, сверкающія созвѣздія ночи! Изъ вашей вѣчности вытекаетъ забвеніе всѣхъ желаній, всѣхъ надеждъ. Умъ теряется въ созерцаніи. То, что я называлъ *своимъ*, исчезаетъ. Я отдаюсь безконечному, я въ немъ живу, *я — все, я только его олицетворяю собой*. Возвратившейся мысли чужда, страшна безконечность: изумленная она не можетъ постигнуть глубины этого созерцанія». Но зато «Фантазія приближаетъ вѣчное къ разуму, сочетаетъ его въ формою. Привѣтствую васъ, всевышніе духи, высокія тѣни, чело которыхъ сіяетъ совершенствомъ. Вы не страшны мнѣ. Я даже чувствую озаряющіе васъ блескъ и величіе. Ахъ, еслибы разверзлись врата твоего святилища, о Церера, надъ которыми ты владычествуешь въ Элевсисѣ! Опьяненный восторгомъ, я ощущаю трепетъ вблизи тебя; я бы понялъ твои откровенія, я истолковалъ бы высокій смыслъ образовъ, услышалъ бы гимны при трапезѣ боговъ, высокія изреченія ихъ совѣта. — И въ эту ночь я чувствовалъ тебя, святое божество! Тебя нерѣдко открываетъ мнѣ также и жизнь твоихъ дѣтей. Я часто чувствую тебя, какъ душу ихъ дѣяній! Ты — высокій умъ, крѣпкая вѣра, которая, хотя и все погибаетъ, не колеблется у божества» [1]). Въ этомъ произведеніи особенно подчеркивается вѣра въ постоянныя цѣнности эстетическія — второго типа и особенно четвертаго научнаго типа: Гегель увѣщеваетъ своего друга быть вѣрнымъ союзу, не скрѣпленному присягой и требующему *жить только свободною истиною* и никогда не заключать мира съ рѣшеніями, подчиненными мнѣнію и чувству. Въ «Философіи религіи», относящейся къ

1) См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. I-й, пер. Н. О. Лосскаго.

позднему періоду творчества, Гегель выдвигаетъ представленіе конечнаго состоянія земного человѣчества, какъ *царства духа*, какъ вселенской общины христіанской, гдѣ окончательно утверждены постоянныя цѣнности третьяго типа — *этическія*. Мысль о такомъ состояніи міра сопровождается тѣмъ чувствомъ *блаженства*, о которомъ упоминается въ нагорной проповѣди: «*Блаженны чистые сердцемъ, такъ какъ они увидятъ бога*». Видѣніе бога и есть мысленное пріобщеніе къ идеѣ Царствія Божія. «Такія слова принадлежатъ къ величайшимъ изреченіямъ: они составляютъ послѣдній центральный пунктъ разрушенія всякаго суевѣрія, всякой несвободы въ человѣкѣ» [1]).

VII) **Шопенгауэръ** считаетъ земную жизнь, какъ результатъ грѣховности рожденія, чѣмъ-то позорнымъ, результатомъ утвержденія единой міровой воли къ жизни, наказаніемъ за вину, которая подлежитъ искупленію въ формѣ отрицанія воли къ жизни; это отрицаніе выражается въ дѣятельномъ состраданіи и отреченіи отъ всего плотскаго. Человѣкъ, у котораго въ горнилѣ страданія перегорѣли всѣ страсти, все, заставляющее жадно припадать къ кубку жизни, такой человѣкъ умирая навсегда погружается въ божественную нирвану единой міровой воли. Эта нирвана не есть пустопорожнее небытіе, но дивное claire-obscure между бытіемъ и небытіемъ въ родѣ описаннаго Лермонтовымъ («Выхожу одинъ я на дорогу»). Мистическое предвосхищеніе, постиженіе, такого «возвращеннаго рая» міровой воли сопровождается универсальнымъ аффектомъ, который Шопенгауэръ называетъ «*лучшимъ сознаніемъ*». Оно проявляется:

1) Въ *реальномъ сліяніи* индивидуальнаго сознанія съ міровою волей и черезъ нее съ сознаніями другихъ существъ («tat Twam asi») въ актахъ состраданія и дѣятельной любви (этическая геніальность).

2) Въ освобожденіи отъ оковъ *пространства* — телепатія.

---

1) См. Куно Фишеръ: «Гегель», т. II-й, пер. Н. О. Лосскаго.

3) Въ освобожденіи отъ оковъ *времени* и *причинности* — пророческій даръ.

4) Въ эстетическомъ прозрѣніи въ сущность воли въ художественномъ творчествѣ и созерцаніи — эстетическая геніальность.

5) и 6) Въ чувствѣ *мощи, свободы и примиренности съ жизнію* при мысли о наступленіи *«царства благодати»*, какъ называетъ Шопенгауэръ искупленную и возвращенную въ себя волю. Когда мы пріобщаемся «лучшему сознанію», то «вмѣсто безпрестанной борьбы и сутолоки, вмѣсто постояннаго перехода отъ желанія къ страху и отъ радости къ страданію, вмѣсто никогда не удовлетворяемой и никогда не умирающей надежды—въ чемъ и проходитъ сонъ жизни волящаго человѣка—вмѣсто всего этого намъ представится тотъ миръ, который выше всякаго разума, та полная тишина духа, тотъ глубокій покой, несокрушимая увѣренность и ясность, одно только отраженіе которыхъ на лицѣ, какъ его воспроизвели Рафаэль и Корреджіо, есть полное и вѣрное Евангеліе, осталось только познаніе — воля исчезла».

VIII) **Гартманнъ** называетъ вселенское чувство — *«чувствомъ непосредственнаго единства съ Абсолютнымъ»* [1]). Сущность мистическаго заключается въ «наполненіи сознанія содержаніемъ (чувство, мысль, желаніе), которое независимо отъ нашей воли всплываетъ изъ безсознательнаго» [2]). А такъ какъ всякіе продукты оригинальнаго *творчества* въ сферѣ мысли, искусства и морали слѣдуетъ относить къ продуктамъ дѣятельности Единаго Безсознательнаго, то мистическій элементъ непремѣнно привходитъ во всякій процессъ утвержденія въ человѣчествѣ новыхъ цѣнностей, которымъ суждено стать постоянными. Мистическій экстазъ есть наиболѣе тѣсная форма сближенія индивидума съ Безсознательнымъ. Онъ характеризуется слѣдующими признаками:

---

1) «Философія Безсознательнаго», пер. А. А. Козлова, ч. I-я, стр. 254.
2) Ibid., стр. 254.



1) Чувство *реальнаго слiянiя* съ Абсолютомъ: «Единство индивидума съ Абсолютомъ можетъ быть понятно и для *сознательной мысли;* три абстракцiи: *Я*, *абсолютное* и *единство*, могутъ быть съ вѣроятностью *связаны въ сужденiе* обыкновеннымъ методомъ разсудочнаго мышленiя, но имъ никогда не достигается *непосредственное чувство этого единства.* Это живое чувство не достигается извнѣ ни философiею, ни даже вѣрою въ авторитетъ откровенiя, но рождается только въ глубинѣ духа, то есть путемъ мистическимъ» [1]).

2) Чувство *блаженства.* «Въ этомъ чувствѣ, какъ подтверждаютъ многiе примѣры мистиковъ, заключается для нихъ величайшее блаженство, а потому изъ него и вытекаетъ стремленiе поднять его на такую высоту, чтобы соединенiе «Я» съ Абсолютнымъ было все тѣснѣе и тѣснѣе, и, наконецъ, чтобы индивидумъ, такъ сказать *растворился* въ абсолютномъ» [2]).

3) и 4) *Внѣпространственность* и *внѣвременность.* «Даже существенныя формы сознанiя, пространство и время, исчезаютъ для охваченнаго этимъ чувствомъ: «день и ночь исчезли для меня на подобiе молнiи, я разомъ обнималъ вѣчность передъ мiромъ и послѣ мiра, такъ что тысячи лѣтъ и одинъ часъ стали одно и тоже» [3]).

IX) Въ религiозной философiи Конта своеобразную роль играетъ понятiе Человѣчества. Человѣчество, какъ совокупность нынѣ живущихъ людей, отличается имъ отъ Человѣчества — Grand Être, Высшаго Существа, идеальнаго единства, совмѣщающаго въ себѣ всѣ существа свободно содѣйствующiя «совершенствованiю всемiрнаго порядка». Такимъ образомъ, мысль о Высшемъ Существѣ заключаетъ въ себѣ:

1) Мысль о *постоянныхъ цѣнностяхъ*, осуществляемыхъ въ настоящемъ и будущемъ лучшею (дѣятельною въ смыслѣ

1) Ibid., стр. 254.
2) Ibid., стр. 254.
3) Ibid., стр. 255.

научномъ, моральномъ и художественномъ) частью человѣчества.

Къ ней долженъ присоединяться у философа

2) *Энтузіазмъ*, «une expansion habituelle de nos principales émotions surtout de la plus decisive et de la plus douce à la fois». «Я глубоко убѣжденъ, что всѣ высокія вдохновенія интеллектуальныя и моральныя самопроизвольно связаны между собою и взаимно другъ друга поддерживаютъ. Красота тѣлесная, моральная и интеллектуальная могутъ быть оцѣнены надлежащимъ образомъ при совокупномъ воздѣйствіи благодаря ихъ постепенному внутреннему сродству» [1]).

3) *Опорнымъ пунктомъ* для пробужденія такого энтузіазма могутъ быть произведенія искусства (которымъ Контъ отводилъ въ этомъ смыслѣ значительную роль въ религіозномъ культѣ Великаго Существа) или образъ любимаго существа (такимъ для Конта была Клотильдаде Во, въ которой онъ видѣлъ вдохновительницу своей философіи).

4) *Мысленное сліяніе* съ этимъ всечеловѣческимъ единствомъ, субъективное пріобщеніе къ нему: «Объективно Великое Существо такъ же внѣшне по отношенію къ каждому изъ насъ, какъ и любое реальное существо, между тѣмъ какъ *субъективно мы составляемъ часть его*, по крайней мѣрѣ потенціально («du moins en esperance») [2]).

5) Великое Существо мыслится нами, и мы субъективно пріобщаемся ему, какъ *внѣвременному* и *внѣпространственному* единству, такъ какъ въ него входятъ не только нынѣ живущіе люди служащіе истинѣ, добру и красотѣ, но и *умершіе благодѣтели человѣчества*. Въ этомъ смыслѣ есть нѣкоторое сходство между Кантовскимъ ноуменальнымъ внѣвременнымъ и внѣпространственнымъ «умопостигаемымъ» міромъ духовъ и Великимъ

1) См. статью Dugas: «Auguste Comte etude critique et psychologique», Revue Philosophique, 1895, v. XL, p. 384.

2) Вл. С. Соловьевъ: Собраніе сочиненій, т. VIII-й: «Идея человѣчества у Августа Канта», стр. 238-я.

Существомъ. Считалъ ли Контъ свое Великое Существо нѣкоторымъ *реальнымъ* единствомъ, какъ это думаетъ Вл. С. Соловьевъ?[1]) Этого вопроса мы не будемъ здѣсь рѣшать. Замѣтимъ только, что, быть можетъ, самъ Контъ *не отдавалъ себѣ вполнѣ яснаго отчета*, имѣетъ ли онъ дѣло съ метафизической реальностью или только съ *гипостасированной абстракціей мысли.*

X) **Спенсеръ** въ своей «Синтетической философіи» задается цѣлью доказать на основаніи законовъ біологіи необходимость прогресса. По его мнѣнію, можно съ большой вѣроятностью ожидать, что человѣчество въ силу необходимаго механизма природы будетъ все болѣе совершенствоваться и въ интеллектуальномъ, и въ нравственномъ отношеніяхъ, пока не достигнетъ состоянія наивысшаго блаженства. Мысль о томъ, что такъ именно должно рано или поздно случиться, что ходъ всемірной исторіи приведетъ къ «царствію божію на землѣ», а также мысль о томъ, что каждый можетъ быть дѣятельнымъ участникомъ въ подготовленіи такого состоянія, можетъ ускорить его наступленіе, вызываетъ въ немъ настроеніе, родственное состоянію универсальнаго аффекта. «Опытъ показываетъ, говоритъ онъ въ заключительныхъ строкахъ «Этики», что преслѣдованіе совершенно безкорыстныхъ цѣлей можетъ доставить радость, а съ теченіемъ времени будутъ встрѣчаться все чаще и чаще такіе люди, для которыхъ дальнѣйшее развитіе человѣческаго рода будетъ представлять безкорыстную цѣль. Взирая съ высотъ мысли на далекій образъ жизни человѣческаго рода, наслаждаться которымъ имъ самимъ никогда не придется, и который осуществится лишь въ отдаленномъ будущемъ, они будутъ испытывать тихую радость отъ того, что содѣйствовали его пришествію».

XI) «Система, говоритъ **Дюрингъ**, повидимому, уже выходящая за предѣлы заключительнаго періода эры религій, должна быть чѣмъ-то бо́льшимъ, нежели простой кругъ знаній; она должна въ глазахъ тѣхъ, кто продумываетъ и переживаетъ ея истин-

1) Ibid., стр. 236-я.

ность, получить значеніе, далеко оставляющее за собою вліяніе стараго религіознаго энтузіазма и стать едвали сравнимою съ этою формою универсальнаго аффекта, уже ставшею невозможной. Хотя для такой системы разсудокъ является высшей инстанціей, однако она коренится въ аффектахъ лучшаго рода, которые возвышаютъ человѣчество до болѣе благороднаго типа и опираются на всякое симпатическое чувство, возбужденіе котораго можетъ принять размѣры истинной и глубокой страсти, особенно когда эта страсть является не чѣмъ инымъ, какъ *универсальнымъ аффектомъ, направленнымъ на облагороженіе и утвержденіе достоинства самого человѣчества во всей его совокупности*. Сила и упорство, съ которыми личность защищаетъ дѣло, далеко выходящее за предѣлы ея личной судьбы, измѣряются частію поступками, частію особенными жертвами, въ которыхъ обнаруживается подчиненіе личныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ жизни высшей цѣли» («Cursus d. Philosophie», 1875, 546—547). По мнѣнію Дюринга, понятіе *универсальнаго аффекта* необходимо связано съ установкою «закона опредѣленнаго числа», согласно которому число элементовъ, образующихъ міръ, конечно. Только по установленіи этого закона, по устраненіи нелѣпаго понятія «безконечности» изъ системы міровыхъ элементовъ и послѣ признанія матеріальности основы всего существующаго стало ясно, что міръ подчиненъ безусловнымъ неизмѣннымъ логическимъ и физическимъ законамъ, что онъ для насъ насквозь доступенъ познанію, а затѣмъ только изъ вытекающаго отсюда уразумѣнія строя вселенной возможенъ космическій оптимизмъ въ высшемъ и лучшемъ значеніи этого слова. «Универсальный аффектъ, говоритъ Дюрингъ въ заключеніе своей системы, для коего объектомъ является міръ, какъ цѣлое, только въ нашей системѣ, *впервые вводящей его*, *какъ спеціальное понятіе*, могъ быть сведенъ къ обосновывающимъ его исходнымъ пунктамъ системы. Вполнѣ раціональный смыслъ онъ могъ имѣть не какъ нѣчто, непосредственно направленное на Вселенную, но въ отношеніи къ жизни и притомъ въ отношеніи

6*

къ совокупности чувствъ, слѣдовательно, какъ нѣчто, включающее въ себя представленіе объ универсальномъ паѳосѣ жизни. Въ этомъ смыслѣ онъ обусловливаетъ патетическое міропониманіе, составляющее отличительную черту философіи дѣйствительности, въ противоположность результатамъ половинчатой критики и половинчатаго просвѣщенія» [1]).

XII) Авенаріусъ [2]) съ методологической цѣлью разсматриваетъ психическую жизнь индивидуума и окружающихъ его сочеловѣковъ въ свѣтѣ непрерывнаго біологическаго комментарія. Въ психической жизни человѣка, въ E-значеніяхъ, происходятъ непрерывныя перемѣны подъ вліяніемъ воздѣйствія окружающей среды R на центральную систему C. Эта система подъ напоромъ внѣшнихъ воздѣйствій претерпѣваетъ постоянныя измѣненія, причемъ однако не разрушается, но до извѣстной степени снова и снова возстановляется. Въ этомъ заключается ея *жизнесохраненіе*. Это возстановленіе однако неполно: жизнесохраненіе всеже уменьшается, причемъ одни условія существованія ведутъ къ отклоненію, другія приближаютъ къ максимуму жизнесохраненія. Максимумъ жизнесохраненія слѣдуетъ понимать, какъ предѣльную *логическую фикцію*: «въ жизни постоянство ея величины недостижимо». «Психологически ее можно сравнить съ Нирваною буддизма, понимаемой какъ абсолютное прекращеніе тѣлесной и умственной активности, связанной съ личнымъ существованіемъ, какъ абсолютный покой, который на востокѣ считается величайшимъ счастіемъ». Около этой идеальной точки жизнь совершаетъ постоянныя колебанія. Одни вліянія окружающей среды увеличиваютъ отклоненіе отъ максимума жизнесохраненія (*жизнераз-*

---

1) Понятіе универсальнаго аффекта заимствовано Дюрингомъ, повидимому, у Джіордано Бруно («furori eroici», «amore intelligibile»). Терминъ «универсальный аффектъ» встрѣчается послѣ Дюринга у Гижицкаго («Moralphilosophie», 1888, S. 529).

2) См. мою статью: *Авенаріусъ* въ первомъ дополнительномъ томѣ Энциклопедическаго Словаря Брокгауза и Ефрона.

ность), другіе уменьшаютъ. Стремленіе къ абсолютному, истинному, вѣчному, постоянно цѣнному, внѣвременному, неизмѣнному, достовѣрному, могутъ съ такой точки зрѣнія разсматриваться, какъ высшая, сложнѣйшая форма приспособленія С къ R. Если мы вспомнимъ, что, по Авенаріусу, уменьшеніе жизнеразности связано въ E-значеніяхъ съ чувствомъ удовольствія, а увеличеніе — съ чувствомъ страданія — *положительный* и *отрицательный аффекціоналъ*, — то стремленіе къ устраненію жизнеразности можно будетъ также понимать, какъ и стремленіе къ полной гармоніи С съ R и къ высшему счастію и блаженству. *Исканіе* такого вида приспособленія системы С къ міру можетъ, конечно, проявляться у людей въ весьма разнообразныхъ формахъ. Мы замѣняемъ въ истолкованіи міра неизвѣстное извѣстнымъ, стремимся упорядочить, привести въ соотвѣтствіе съ нашей физико-психической организаціей внѣшній міръ и въ этихъ цѣляхъ такъ или иначе истолковываемъ его природу, строимъ метафизическія гипотезы о его сущности, противопоставляемъ въ познаніи истинное, достовѣрное, цѣнное ложному, недостовѣрному, безцѣнному, дурному и т. п. Здѣсь мы имѣемъ какъ разъ нѣчто подобное тому, чтó Фихте называлъ «Sehnsucht nach dem Ewigen». Система С такимъ путемъ вырабатываетъ себѣ извѣстную *предохранительную форму* (Schutzform), соотвѣтствующую въ E-значеніяхъ идеальному, истинному, абсолютно цѣнному. Въ направленіи къ этой свѣтлой неподвижной точкѣ человѣкъ строитъ всю свою жизнь, то есть, измѣняетъ систематически все свое отношеніе къ міру. Такіе процессы приспособленія высшаго по рядка можно иллюстрировать слѣдующими примѣрами: Sehnsucht къ Нирванѣ у Буддистовъ, у Платона Эросъ, направленный на вѣчно тождественную самой себѣ сущность (міръ идей), у греческихъ философовъ времени упадка Sehnsucht къ высшему откровенію, у раннихъ христіанъ стремленіе спасти душу и преодолѣть прахъ и тлѣнъ, у Спинозы amor erga rem aeternam et infinitam, у натуралистовъ стремленіе къ установкѣ родовыхъ понятій и законовъ природы. Если мы вспомнимъ, что

Авенаріусъ и все человѣчество разсматриваетъ, какъ систему взаимодѣйствующихъ другъ съ другомъ и претерпѣвающихъ вліяніе R центральныхъ нервныхъ системъ, и если мы допустимъ съ нимъ, что возможно отношеніе къ міру и другъ къ другу этихъ центральныхъ системъ наиболѣе цѣлесообразное, ведущее къ наисовершеннѣйшему коллективному приспособленію, а, слѣдовательно, къ наивысшему счастію и наидостовѣрнѣйшему пониманію міра, то окажется, что *радостное мысленное предвосхищеніе* такого состоянія и есть именно то, что мы называли универсальнымъ аффектомъ со стороны E-значеній, а со стороны C-значеній это стремленіе есть видъ процессовъ приспособленія эндосистемнаго характера, входящихъ въ составъ жизненнаго ряда высшаго порядка.

«Предоставленная самой себѣ, т. е. непрерываемая никакой гибельной катастрофой работа системы C. неминуемо должна привести къ полному «обмозгованію», такъ сказать, міра, къ полной гармонизаціи соотвѣтственно выросшихъ и расширившихся функцій мозга и всѣхъ возможныхъ явленій среды. Человѣчество не движется въ безконечность, но идетъ къ вполнѣ опредѣленной, поставленной самымъ устройствомъ системы C цѣли, именно къ гармонизаціи ея отправленій въ нашей многообразной средѣ, къ претворенію. такимъ образомъ, среды въ «святилище сохраненія жизни». При этомъ человѣкъ оказался бы въ собственныхъ глазахъ вѣнцомъ, зрѣлымъ плодомъ міра, міръ воспринимался бы, какъ совершенно *насквозь* понятный, и притомъ какъ источникъ наслажденія». «*Вершины экстазовъ человѣчества, величайшія эсхатологическія пророчества суть антиципаціи отраженнаго въ сознаніи біологическаго факта конечной гармонизаціи мозга*» [1]) (курсивъ мой—И. Л.).

---

1) См. очень интересную книгу А. Луначарскаго: «Критика чистаго опыта», 1905 г. стр. 123—125. Аффекту, сопровождающему мысль о конечной гармоніи, *совершенной константѣ* соотвѣтствуетъ до нѣкоторой степени «Allsehnsucht» у Гольцапфеля. См. тамъ же, стр. 141-ю. Однако между ними есть и существенное различіе.

XIII) У **Гюйо** есть стихотворенie: «Единенie», выражающее его религiозное «credo» и заканчивающееся слѣдующими стихами:

Жизнь—сочетанie, гармонiя вещей,
И лучшiй мигъ, когда, сливаясь стройно съ вами,
Родные отзвуки несутся къ вамъ, звуча,
Когда вибрируешь съ другими существами
Пылинкой, атомомъ единаго луча!
Принадлежать себѣ никто не въ состояньи.
Онъ безъ другихъ—ничто, въ природѣ всѣ равны,
Всѣ тайно связаны и въ цѣпь заключены;
Мы всѣ—ея одной, Всесильной, достоянье.
Я расцвѣтаю самъ съ довѣрчивымъ цвѣткомъ,
Я самъ надъ розой вьюсь съ влюбленнымъ мотыль-
комъ...
Быть можетъ, въ мiрѣ нѣтъ печали одинокой,
Нѣтъ личной радости: все связано глубокой,
Незримой общностью страданiй и любви!
Мое—не чуждо вамъ, все ваше—мнѣ родное,
И чувства всѣхъ людей должны быть и мои!
Мнѣ счастьемъ можетъ быть лишь счастье мiровое;
Пусть сердцу хрупкому разбиться суждено—
Все человѣчество вмѣстить оно должно!
Двойная радость тамъ, гдѣ радуются двое,
И вѣрю я душой: желанный день придетъ,
Никто не скроется въ уединеньи гордомъ,
Всѣ звуки радостей, сомнѣнiй и заботъ
Сольются, разрѣшась торжественнымъ аккордомъ,
Всѣ люди сблизятся, соединясь въ одно,
И образуютъ цѣпь, гдѣ каждое звено,—
Живое, чуткое, — невольнымъ сотрясеньемъ
Откликнется другимъ едва задѣтымъ звеньямъ,
Забьются въ униссонъ всѣ нѣжныя сердца,
И общей жалостью, не знающей конца,

Страданье общее смягчится безконечно!
Расширимъ же себя, откликнемся сердечно
На каждый искренній затрепетавшій звукъ!
Живыя существа изнемогли отъ мукъ.
Потребуемъ себѣ частицу ихъ страданій,
Потребуемъ себѣ частицу ихъ желаній,
Надеждъ, иллюзій ихъ,—во всемъ есть наша часть.
Преградѣ вѣчной—«Я»—велимъ отнынѣ пасть!
И, отражая все, малѣйшее сіянье
На небѣ, на землѣ, свой долгъ осуществимъ:
Дать міру зрѣніе, быть окомъ міровымъ!

XIV) «Мнѣ кажется, говоритъ Ницше, что большинство людей вообще не вѣритъ въ высокія настроенія, развѣ только въ краткія высокія настроенія, длящіяся самое большое по четверти часа, — за исключеніемъ тѣхъ немногихъ людей, которые изъ опыта знаютъ бо́льшую продолжительность высокаго чувства. Но быть вполнѣ человѣкомъ одного какого-нибудь высокаго чувства, воплощеніемъ одного великаго настроенія — это пока еще мечта и очаровательная возможность: исторія не представляетъ еще ни одного достовѣрнаго тому примѣра. Несмотря на это, она можетъ когда-нибудь произвесть и подобныхъ людей, тогда, когда толпа создастъ и сохранитъ подходящія условія, которыхъ теперь не могла бы накопить даже самая счастливая случайность» («Веселая Наука»: «La gaya scienza», § 288).

Мгновенья экстаза, въ которыя человѣкъ чувствуетъ себя въ гармоническомъ сліяніи съ міровымъ цѣлымъ, со всѣми живыми существами, описаны Ницше въ «Происхожденіи трагедіи»: «Колесница Діониса вся покрыта цвѣтами и гирляндами, ее везутъ запряженные въ одно ярмо пантера и тигръ. Пусть изобразятъ картиною торжествующую пѣснь Бетховена о «Радости» и употребятъ при этомъ всю силу своего воображенія, такъ какъ милліоны людей отъ страха лежатъ ничкомъ къ землѣ: картина эта дастъ нѣкоторое понятіе о томъ, что́ значитъ ученіе

Діониса. Теперь *рабъ дѣлается свободнымъ человѣкомъ; теперь уничтожаются всѣ крѣпкія мѣшающія чувствамъ пріязни перегородки между людьми*, которыя были установлены между ними, благодаря необходимости, своеволію или «смѣлой модѣ». Теперь, услыша благую вѣсть о гармоніи міровъ, всякій чувствуетъ себя не только въ союзѣ со своимъ ближнимъ, примирившимся и во всемъ согласнымъ съ нимъ, *но слившимся въ одно цѣлое, какъ будто бы разорвалось покрывало Майи*, одни только обрывки его развѣваются по вѣтру, и передъ человѣкомъ открылось первобытное *цѣлое*».

Въ позднѣйшій періодъ творчества, когда Ницше нашелъ *побѣду надъ пространствомъ и временемъ* въ ученіи о «вѣчномъ круговоротѣ», онъ въ великолѣпной картинѣ описываетъ чувство восхищенія передъ міровымъ цѣлымъ и вѣчнымъ повтореніемъ міроваго процесса.

Ученики Заратустры собрались у пещеры позднимъ вечеромъ, подъ покровомъ неба, на которомъ загорались звѣзды.

«И вотъ они наконецъ стояли безмолвно всѣ въ сборѣ; это были все старые люди, но сердца ихъ утѣшились, исполнились рѣшимости, и они сами дивились про себя, что имъ такъ хорошо было въ этотъ часъ на землѣ; а тайна ночи все глубже проникала въ ихъ души»....

«И тогда произошла наиболѣе изумительная вещь изо всего, что случилось въ этотъ долгій и изумительный день: самый уродливый изъ всѣхъ людей во второй и въ послѣдній разъ принялся пыхтѣть и клокотать, но когда онъ наконецъ добрался до словъ, то изъ устъ его вдругъ отчетливо и чисто вылетѣлъ вопросъ, славный, глубокій, ясно поставленный вопросъ, отъ котораго у всѣхъ слышавшихъ его шевельнулось въ груди сердце».

«Друзья мои, чтó теперь у васъ у всѣхъ на душѣ? спросилъ самый уродливый изъ людей — про себя скажу, что ради этого дня я впервые за всю свою жизнь доволенъ тѣмъ, что жилъ».

«И, по моему, еще мало засвидѣтельствовать это. Жить на

землѣ стóитъ: одинъ день, одинъ праздникъ, проведенный съ Заратустрой, научилъ меня любить землю!»

«Такъ *это* было—жизнь?!» скажу я смерти: Ну, что жъ — еще разъ! друзья мои, что у васъ на душѣ? не скажете ли смерти подобно мнѣ: Такъ *это* было — жизнь? Ну, что жъ, ради Заратустры въ такомъ случаѣ: еще разъ!»

Пробудивъ восторженное чувство *примиренности съ жизнію* въ самомъ презрѣнномъ человѣкѣ, торжествующій Заратустра, при двѣнадцати ударахъ часовъ, возвѣщающихъ полночь, въ мистическомъ гимнѣ сообщаетъ своимъ ученикамъ идею вѣчнаго круговорота:

Eins!
O, Mensch, gieb Acht!
Zwei!
Was spricht der tiefe Mitternacht?
Drei!
«Ich schlief, ich schlief,
Vier!
Aus tiefem Traum bin ich erwacht:
Fünf!
«Die Welt ist tief»
Sechs!
«Und tiefer als der Tag gedacht»,
Sieben!
«Tief ist ihr weh;» —

1) «Вставай, человѣкъ! Что говоритъ глубокая полночь? Я спалъ, я спалъ и проснулся отъ глубокаго сна:—міръ глубокъ, глубже, чѣмъ полагаетъ день.— Глубока его боль, а радость еще глубже, чѣмъ страданіе. Боль говоритъ: исчезни! Но радость всегда желаетъ вѣчности, глубокой, глубокой вѣчности!». См. Лихтенберже: «Философія Ницше, 1901, пер. Невѣдомскаго, стр. 206—207».

Acht!
«Lust — tiefer noch als Herzeleid»
Neun!
«Weh' spricht: Vergeh!»
Zehn!
«Doch alle Lust will Ewigkeit»
Elf!
«Will tiefe, tiefe Ewigkeit!»
Zwölf!

XV) Мы закончимъ нашъ обзоръ философскихъ системъ незабвеннымъ Владиміромъ Сергѣевичемъ **Соловьевымъ**, который также отводитъ извѣстное мѣсто «вселенскому чувству» въ своемъ міровоззрѣніи. Оно характеризуется имъ то (подъ вліяніемъ Шеллинга) какъ *интеллектуальная интуиція*, то какъ *сизигія*.

1) Это понятіе отнюдь не совпадаетъ съ экстазомъ мистиковъ, такъ какъ оно не заключаетъ въ себѣ *реальнаго сліянія* съ Абсолютомъ до полной безсознательности и полнаго растворенія собственной индивидуальности человѣка въ божествѣ. Соловьевъ не видитъ никакой цѣнности въ подобномъ экстазѣ: «Между живымъ человѣкомъ и мистическою «Бездною» абсолютнаго безразличія, по совершенной разнородности и несоизмѣримости этихъ величинъ, не только жизненнаго общенія, но и простой совмѣстности быть не можетъ: если есть предметъ любви, то любящаго нѣтъ — онъ исчезъ, потерялъ себя, погрузился какъ бы въ глубокій сонъ безъ сновидѣній, а когда онъ возвращается въ себя, то предметъ любви исчезаетъ, и вмѣсто абсолютнаго безразличія воцаряется пестрое многоразличіе дѣйствительной жизни на фонѣ собственнаго эгоизма, украшеннаго духовною гордостью» [1]).

1) «Смыслъ любви». Собраніе соч. т. VI, стр. 380.



2) Въ интеллектуальную интуицію входитъ «соприкосновеніе мірамъ инымъ» [1]), *мысль о мірѣ постоянныхъ цѣнностей:* «человѣкъ, какъ принадлежащій обоимъ мірамъ (чувственному и сверхчувственному), актомъ умственнаго созерцанія можетъ и долженъ *касаться міра божественнаго* и, находясь еще въ мірѣ борьбы и смутной тревоги, вступать въ общеніе съ ясными образами изъ царства славы и вѣчной красоты» [2]).

3) *Опорнымъ пунктомъ* для интеллектуальной интуиціи, *конкретнымъ содержаніемъ сознанія* при прозрѣніи въ сокровенную сущность міра, можетъ быть созерцаніе красоты какъ это видно изъ того, что говоритъ Соловьевъ, продолжая ту же мысль: «Въ особенности же это положительное, хотя и неполное познаніе или проникновеніе въ дѣйствительность божественнаго міра свойственно поэтическому творчеству. Всякій истинный поэтъ долженъ необходимо проникать «въ отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своихъ созданій и вмѣстѣ съ тѣмъ то *внутреннее просвѣтленіе* (курсивъ мой—И. Л.), которое называется вдохновеніемъ, и посредствомъ котораго мы и въ нашей природной дѣйствительности можемъ находить звуки и краски для воплощенія идеальныхъ типовъ, какъ одинъ изъ поэтовъ говоритъ:

И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ видѣнъ міръ незримый,
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Чтó для другихъ неуловимо,
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами,
И слышу я, какъ разговоръ

1) Выраженіе, встрѣчающееся и у Достоевскаго, и у Соловьева.
2) «Чтенія о Богочеловѣчествѣ». Собр. сочин. т. III, стр. 109-я.

Вездѣ немолчно раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ нему вернуться жаждетъ снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону,
И всюду звукъ, и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Чтó бы любовью не дышало.

4) и 5) Аффектъ любви, направленный на Бога и идеальный міръ духовъ, на «Всеединое Сущее», Соловьевъ въ позднѣйшій періодъ творчества называетъ *сизигіей*, то есть, сочетаніемъ (συζυγία), и указываетъ, что тяготѣніе къ единству этого идеальнаго міра наталкивается на двойную *непроницаемость*, подлежащую преодолѣнію — *пространства* и *времени:* «Истинному бытію или всеединой Идеѣ противополагается въ нашемъ мірѣ вещественное бытіе — то самое, чтó подавляетъ своимъ безсмысленнымъ упорствомъ и нашу любовь и не даетъ осуществиться ея смыслу. Главное свойство этого вещественнаго бытія есть *двойная непроницаемость:* 1) непроницаемость во *времени*, въ силу которой всякій послѣдующій моментъ бытія не сохраняетъ въ себѣ предъидущаго, а исключаетъ и вытѣсняетъ его собою

изъ существованія, такъ что все новое въ средѣ вещества происходитъ на счетъ прежняго или въ ущербъ ему, и 2) непроницаемость *въ пространствѣ*, въ силу которой двѣ части вещества (два тѣла) не могутъ занимать заразъ одного и того же мѣста, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытѣсняютъ другъ друга. Такимъ образомъ, то, что лежитъ въ основѣ нашего міра, есть бытіе въ состояніи распаденія, бытіе, раздробленное на исключающія другъ друга части и моменты. Вотъ какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того роковаго раздѣленія существъ, въ которомъ все бѣдствіе и нашей личной жизни. Побѣдить эту двойную непроницаемость тѣлъ и явленій, сдѣлать внѣшнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вотъ задача мірового процесса, столь простая въ общемъ понятіи, сколько сложная и трудная въ конкретномъ объединеніи»[1]).

6) Источникомъ *примиренности съ жизнію* въ интеллектуальной интуиціи для Соловьева, какъ и для Достоевскаго, является мысленное предвосхищеніе той *всеобщей гармоніи*, которая, по ихъ мнѣнію, осуществится *въ потусторонней дѣйствительности*, и о которой говорится въ Апокалипсисѣ: «И видѣхъ небо ново и землю нову: первое бо небо и земля первая преидоша, и моря нѣсть ктому. И азъ Іоаннъ видѣхъ градъ Святый Іерусалимъ новъ, сходящъ отъ Бога съ небесе, приготованъ, яко невѣста мужу своему. И слышахъ гласъ велій съ небесе глаголющъ: се скинія Божія съ человѣки и вселится съ ними: и тіи людіе его будутъ, и самъ Богъ будетъ съ ними Богъ ихъ. И отниметъ Богъ всяку слезу отъ очію ихъ и смерти не будетъ ктому: ни плача, ни вопля, ни болѣзни не будетъ ктому, яко первая мимоидоша».

Въ описанныхъ нами размышленіяхъ о «высшемъ благѣ» и сопровождающихъ эти размышленія чувствахъ и стремленіяхъ различныхъ философовъ меня поражаетъ удивительное сходство

1) «Смыслъ любви», Собр. сочин. т. VI, стр. 412-я.

психическаго содержанія при всемъ разнообразіи тѣхъ, такъ сказать, техническихъ, спеціально философскихъ оболочекъ, въ которыя это содержаніе заключено въ отдѣльныхъ системахъ.

Религіозное самосознаніе человѣчества, поскольку оно проявляется въ описанномъ явленіи «вселенскаго чувства», оказывается въ существенныхъ чертахъ тожественнымъ у людей принадлежащихъ самымъ разнообразнымъ религіознымъ и метафизическимъ направленіемъ. Помимо всякихъ вѣроисповѣдныхъ, церковныхъ и историко-культурныхъ перегородокъ мудрецы разныхъ временъ и народовъ, повидимому, сходятся въ сокровенной сущности религіознаго самосознанія. Послѣднее родственно по своей психологической природѣ у «пантеиста» Спинозы, «деиста» Руссо, «теистовъ» Канта и Вл. Соловьева, «буддиста» Шопенгауэра, «мистициста» Шеллинга, «позитивиста» Конта, «агностика» Спенсера, «атеистовъ» Дюринга и Ницше, «эмпиріокритициста» Авенаріуса. Невольно вспоминается по этому поводу глубокомысленное замѣчаніе Руссо, согласно которому представители самыхъ различныхъ религіозныхъ міросозерцаній могли бы, собравшись вмѣстѣ, прійти къ полюбовному соглашенію въ вопросахъ вѣры, но подъ однимъ условіемъ: *чтобы среди нихъ не было ни одного богослова.*

Задача настоящаго изслѣдованія заключалась лишь въ *описаніи* этого содержанія, а не въ его *оцѣнкѣ*. Тѣмъ не менѣе я хотѣлъ бы въ заключеніе сказать два слова о томъ, при какихъ условіяхъ могло бы имѣть особенное значеніе «вселенское чувство» съ имманентной точки зрѣнія. Для этого: I) нужно показать, что возможна такая *имманентная* точка зрѣнія на міръ, одинаково чуждая и всякой раціональной метафизикѣ, и всякой ирраціональной метафизикѣ, то есть, мистицизму; доказательству этой мысли и посвящено наше изслѣдованіе: «Законы мышленія и формы познанія» Но сверхъ того, II) *реализацію постоянныхъ цѣнностей*, о которыхъ была рѣчь, надо понимать не въ *абсолютномъ*, а *въ относительномъ смыслѣ*, то есть, понятія абсолютнаго добра, красоты и т. п. понимать, какъ идеальный пре-

дѣлъ, къ которому человѣчество неопредѣленно приближается. III) Путемъ біологическаго, психологическаго и историческаго анализа дѣйствительности установить, *какъ вѣроятную истину*, что человѣчество, дѣйствительно, приближается, хотя и медленно, къ предѣльному идеальному состоянію вещей[1]), которое описано Шелли въ слѣдующихъ восхитительныхъ стихахъ:

Земля - Эдемъ! дѣйствительность небесъ!
Тѣ души неустанныя, что вѣчно
Проходятъ сквозь вселенную людей,
Къ тебѣ стремятся, ты предѣлъ желаній,
Награда воли слѣпо-неуклонной,
Что яркіе лучи, разсѣеваясь
Сквозь безпредѣльность времени и мѣста,
Къ одной блестящей точкѣ тяготѣютъ
И всѣ въ единой слиты навсегда:
Чистѣйшихъ духовъ свѣтлое жилище,
Куда войти не смѣютъ ни болѣзнь,
Ни скорбь, ни преступленье, ни безсилье.
Земля-Эдемъ, дѣйствительность небесъ!
Тебя увидѣлъ геній въ страстныхъ снахъ,
И, посѣщая сердце человѣка,
Предчувствія твоихъ высокихъ чаръ
Въ него внѣдрили твердую надежду
На то, что есть уютъ обѣтованный,
Гдѣ дружба и любовь, однажды встрѣтясь,
Уже не разлучаются навѣки.
Да, ты — конецъ всѣхъ думъ и всѣхъ желаній,
Созданіе всѣхъ дѣйствій благородныхъ;

---

1) «*Новый Іерусалимъ*» — Апокалипсиса, *mundus intelligibilis* — Канта, *всеобщая гармонія* — Соловьева и Достоевскаго, «*царство сверхчеловѣка*» — Ницше, «*совершенная константа*» — Авенаріуса, «*царство благодати*» — Шопенгауэра, «*царство духа*» Гегеля и т. п.

И души, что̀ путями восхожденья
Достигли мирной гавани твоей,
Тамъ отдыхаютъ отъ усилій вѣчныхъ,
Построившихъ законченность твою [1]).

1) «Царица Мабъ», пер. Бальмонта въ собран. соч. Шелли, т. I-й, стр. 350—351.

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
С.-Петербургъ, Іюль 1905 г.
Непремѣнный Секретарь, Академикъ *С. Ольденбургъ.*

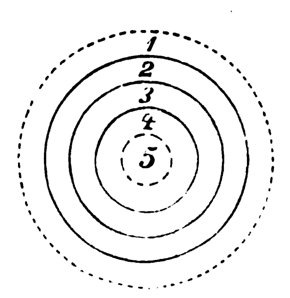
Типографія Императорской Академіи Наукъ. Вас. Остр., 9 лин., № 12.

Index nominum*).

*) Цифры, напечатанныя жирнымъ шрифтомъ, относятся ко II-му приложенію.

Рис. 1-й

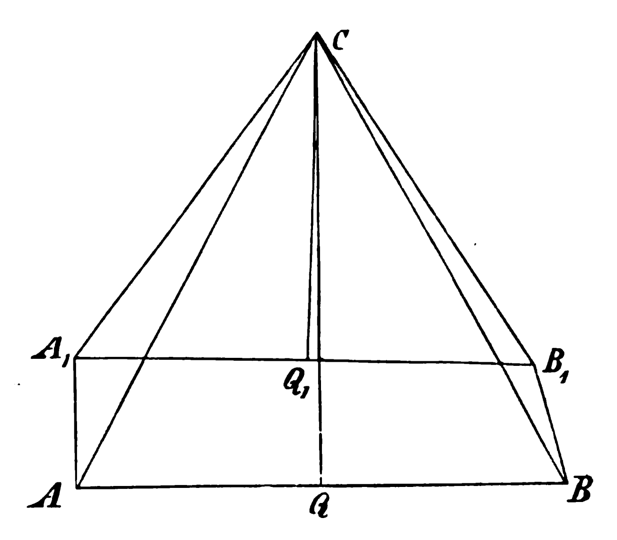
(къ стр. 43-ей)



5—поле яснаго сознанія, 1—область чисто физіологическихъ процессовъ.

Рис. 2-й

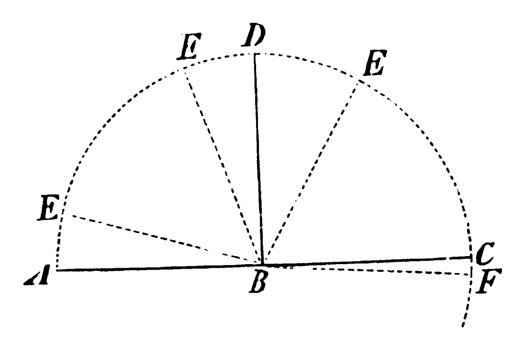
(къ стр. 54-й)



AA_1 по условію $= BB_1$.
$\angle A_1AQ = d$.
$\angle B_1BQ < d$.
Возставляемъ ⊤ ляры изъ середины линіи AB и изъ середины линіи A_1B_1.
Эти ⊤ ляры пересѣкутся въ точкѣ C.
Проведемъ линіи A_1C, B_1C, AC и BC.
$A_1C = B_1C$, какъ наклонная равно удаленная отъ осн. ⊥ ляра CQ_1.
$AC = CB$, какъ наклонная равно удаленная отъ осн. ⊥ ляра CQ.
$A_1A = B_1B$ по условію.
$\triangle AA_1C = \triangle$ ку CB_1B. Въ равн. ▽ кахъ противъ равныхъ сторонъ лежатъ равные углы.
Слѣд. $\angle A_1AC = \angle B_1BC$.
$\angle CAQ = \angle CBQ$, ибо $\triangle BCQ = \triangle CAQ$.
$\angle A_1AC + \angle CAQ = \angle CB_1B + \angle CBQ$. Слѣдовательно, прямой уголъ равенъ острому.

Рис. 3-й

(къ стр. 57-й)



Линія EB вращается около точки B въ плоскости ABDC. при ея вращеніи получается безчисленное множество смежныхъ угловъ ABE и EBC.

Рис. 4-й

(къ стр. 114-й)

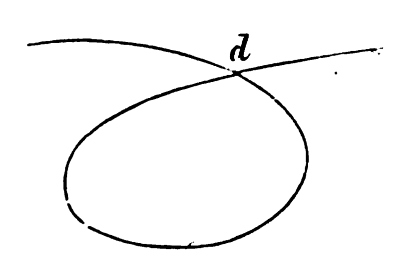


Рис. 5-й

(къ стр. 118 - й)

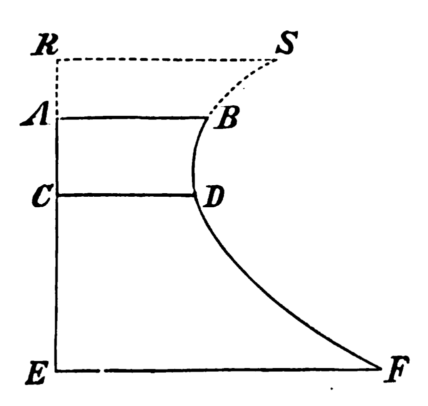
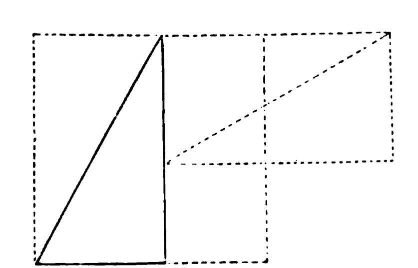


Рис. 6-й

(къ стр. 178 - й)



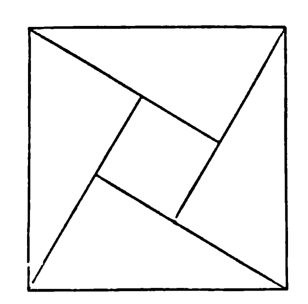
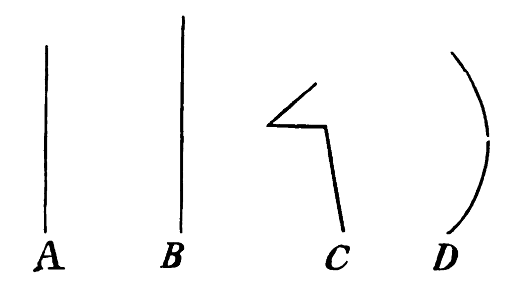


Рис 7-й

(къ стр. 178-й).



Опечатки.

Стран.	Строка	Напечатано:	Слѣдуетъ:
12	10 св.	Kantsphilologie	Kantphliologie
13	7 сн.	eutwirbarren	entwirrbaren
23	8 св.	соотвѣтствуетъ,	соотвѣтствуетъ
28	6 сн.	p. g.	p. 9.
33	8 св.	uusrer	unsres.
33	8 сн.	bâtard	batarde
35	7 св.	Бергсона Но	Бергсона. Но
35	14 св.	Чисю-	Чис-
36	9 сн.	срганизмѣ	организмѣ
37	16 сн.	*гдѣ нибудь*	*гдѣ-нибудь*
37	25 св.	предшествующія	предшествующія
41	7 св.	кошки	бѣлыя кошки
41	14 св.	Сиджвикъ	Стирлингъ
44	7 сн.	безсознстельный	безсознательный
47	14 сн.	ни не вещь, слѣдовательно, это есть нѣчто, противорѣчащее самому себѣ	ни нелѣпость, то есть, нѣчто себѣ противорѣчащее
47	13 сн.	5)	3)
50	9 сн.	называю	называю
54	11 сн.	интунція	интуиція
57	22 св.	AEB	ABE
60	24 сн.	отсла	стола
60	22 сн.	вы шей	высшей
60	20 сн.	казываетъ	указываетъ
64	5 св.	духъ, *устойчивость*	духъ *устойчивость*
77	10 св.	параль-	парал
93	2 св.	чинч	чинъ
95	2 сн.	Psycholog.	psycholog.
98	8 сн.	пческими	ическими
98	7 сн.	δy, $\int \delta y$	dy $\int dy$
133	10 сн.	низкому	низкому
167	17 св.	чтб	что
173	1 св.	*Итакъ нарушеніе законовъ,*	*Итакъ, нарушеніе законовъ.*
175	15 сн.	Брюксвикъ	Брюнсвикъ

Стран.	Строка.	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
178	12 сн.	пепосредствемно	непосредственно
181	10 св.	нраво	право
183	11 сн.	фнзическаго	физическаго
184	1 св.	ке	ее
185	4 сн.	Nothigung	Nöthigung
190	4 сн.	B. S.	*не нужно.*
194	18 св.	$+C_7^7$	*не нужно.*
200	15 сн.	*des Ausschliessung*	*der* Ausschliessung
201	23 св.	Schlafrocksfetzen	Schlafrocksetzen

Во II-мъ приложеніи.

224	17 сн.	*termini inani*	*termini inanes*
3	1 св.	*jouissanee du centre*	jouissance du centre
24	12 сн.	*галлюнаций*	*галлюцинацій*
25	14 св.	противорѣчія	противорѣчія
25	17 св.	Гомнерцъ	Гомперцъ
27	8 св.	позианіе	познаніе
69	16 сн.	*ассимптотически*	*асимптотически*
69	22 сн.	наличность	наличность
73	14 св.	въ	съ
75	5 сн.	индивидума	индивидуума
77	16 св.	Клотильдаде	Клотильда де
80	18 сн.	всеже	все же
91	4 сн.	позпанія“ Но	познанія“. Но
77	1 сн.	Канта	Конта